معارف الاحکام

احکامِ تکلیفیہ فرض، واجب، سُنّت، مُستحب، مُباح، حرام، مکروہِ تحریمی و تنزیہی، اساءت، خلافِ اَولیٰ کے تفصیلی بیان پر مشتمل

معارفُ الاحکام

تصنیف

مفتی محمد خان قادری

جامعہ اسلامیہ لاہور

۱۔ فصیح روڈ۔ اسلامیہ پارک، سمن آباد، لاہور

نام کتاب ـــــــ معارف الاحکام

تصنیف ـــــــ مفتی محمد خان قادری

دیباچہ ـــــــ علامہ سیّد عبدالرحمٰن بخاری، ریسرچ سکالر قائدِ اعظم لائبریری

پروف ریڈنگ ـــــــ حافظ محمد طاہر نجمی، ایم اے اسلامک ایجوکیشن اینڈ شریعہ

کتابت ـــــــ سیّد قمر الحسن ضیغم قادری

طباعت دوم ـــــــ جون ۱۹۹۸ء

طابع ـــــــ ملک محمد محبوب الرسول قادری

قیمت ـــــــ ۸۰/۰ روپے

اہداء

احقر اپنی اس حقیر کوشش کو سرگروہ فقہاء اسلام سراج الائمہ امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت اقدس میں پیش کر رہا ہے۔

جن کے بارے میں امام مالک نے امام شافعی کے استفسار پر فرمایا: "سبحان اللہ امام ابوحنیفہ عظیم شخص ہے۔ میں نے کوئی ان کی مثل نہیں دیکھا۔"

جن کے بارے میں خود امام شافعی نے فرمایا: "تمام لوگ فقہ میں ابوحنیفہ کے عیال ہیں۔ میں نے ان سے بڑھ کر کسی کو اسلام کا فقیہ نہیں پایا۔"

جن کے تبحر علمی اور فقہی بصیرت کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے حضرت عبداللہ بن مبارک نے فرمایا۔ "امام ابوحنیفہ جیسے فقیہ و محدث کی مثال نہ شرق میں ملتی ہے اور نہ غرب میں۔ اگر امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کے ذریعے اللہ تعالیٰ میری مدد نہ فرماتا تو میں عام لوگوں ہی کی طرح ہوتا۔"

- امام اعظم ابوحنیفہ جنہوں نے امام ابویوسف، امام محمد اور امام عبداللہ بن مبارک جیسے صاحبان فکر افراد تیار کئے۔
- امام اعظم جو تیس سال تک عشاء کے وضو سے فجر کی نماز پڑھتے رہے۔
- امام اعظم جن کے تقویٰ و طہارت اور حزم و احتیاط کا یہ عالم کہ مقروض کے مکان کے سایہ میں کھڑے نہ ہوتے کہ کہیں یہ استفادہ سود کے زمرے میں نہ آجائے۔

شاہاں چہ عجب گر بنوازند گدا را

محمد خالد قادری

معارف الاحکام کے بارے میں

انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد کے پرووائس چانسلر اور نامور محقق

جناب ڈاکٹر محمود احمد غازی

کے تاثرات

"ماشاء اللہ اردو میں ایک بڑا خلاء پر ہو گیا ہے۔ اردو میں حکم شرعی کے موضوع پر علمی اور فنی مباحث پر اچھی تحریریں نہ ہونے کے برابر ہیں۔ اللہ کرے اس کی جلد دوم بھی آ جائے۔ میں ایک عرصے سے محسوس کرتا ہوں کہ اردو میں وکلاء اور قانون دان حضرات کے لئے ان کے علمی اور فکری پس منظر کا لحاظ کرتے ہوئے اصول فقہ کے بعض اہم مباحث' دلالات' قیاس' اجتہاد وغیرہ پر کتابوں کی بڑی کمی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کمی کو پورا کرنے میں آپ کے علم اور قلم سیال سے کام لینا چاہتے ہیں۔ اللہ کرے میرا یہ ناچیز اندازہ درست ہو۔"

فہرست مضامین

دیباچہ

علامہ سید عبد الرحمٰن بخاری

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی حبیبہ سیدنا ومولانا محمد وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین ــــ اما بعد

اسلامی معاشرہ کی تشکیل، فرد کی تعمیرِ شخصیت اور حیاتِ اجتماعیہ کے تمام شعبوں کی صورت گری کے لیے بنیادی اقدار اور اولین معیار (Grand Norm) فقہ اسلامی مہیا کرتی ہے جو قرآن وسنت کا ثمر، تعاملِ امت کی روح اور ائمہ اجتہاد کی فکری کاوشوں کا حاصل ہے۔ فقہ اپنی جامعیت، تنوع اور دائرۂ عمل کے لحاظ سے حیاتِ انسانی کی بیکراں وسعتوں سے ہم کنار اور اپنے اصول وفروع کی لامتناہی کثرت کے ساتھ کبھی خشک نہ ہونے والا ایسا چشمۂ علم وحکمت ہے جس کی نظیر اقوامِ عالم کے ہاں ملنا محال ہے۔

فقہ کی لامحدود وسعتوں کا راز اصول فقہ کی گہرائی وگیرائی میں پنہاں ہے۔ فروع کی نمود اصول سے ہے۔ اور احکام، دلائل میں منحصر۔ مسائل، تمدن کے زائیدہ ہیں اور حل اجتہاد کا فیضان۔ وحی سرچشمۂ دین ہے اور اس کا فہم قواعد پہ موقوف۔ شریعت میزانِ حیات ہے اور اس کا قیام مقاصد کے تابع۔ انہی مقاصد، قواعد، دلائل اور

اجتہاد کا مجموعہ اصول فقہ ہے اور اس اعتبار سے فقہ و شریعت کے تمام مباحث پر مقدم اور فائق ہے کہ اس میں علم قانون، فلسفۂ قانون اور تدوینِ قانون کے سب دائرے سمٹ آتے ہیں۔

اصولِ فقہ جس کا صحیح نام "اصولِ شریعت" ہے اپنے علمی، فکری اور تہذیبی بلکہ خالص فنی و تکنیکی تناظر میں بھی حیاتِ انسانی کے تمام گوشوں، دین کی سب جہتوں اور علوم و فنون کے جملہ زاویوں پر محیط ہے۔ لغت اور زبان و بیان کے اسالیب سے لیکر فلسفہ و منطق کی گہرائیوں تک اس کا نفوذ ہے۔ فکر و تدبر اور تحقیق و استدلال سے لیکر منہجِ تطبیق، اسرارِ دین اور مقاصدِ شریعت تک اس کا احاطہ ہے۔ سائنس کی ظواہر شناسی اور حکمت پیرائی سے لے لیکر وجدان کی دروں بینی اور حقیقت نمائی تک اس علم کا تسلسل ہے۔ تمدن کی عمرانی بنیادوں سے لے کر الٰہیات کے فرازوں تک اس کی رسائی ہے۔ غرض انفس و آفاق کے ہر سوال کا جواب اور انسانی زندگی کے ہر مسئلہ کا حل اصولِ شریعت سے ملتا ہے اور اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اس علم کی حیثیت اصولِ قانون سے بڑھ کر "اصولِ تہذیب" کی ہو جاتی ہے۔ یوں اصولِ فقہ اسلام کی تشریعی فکر کا خزانہ ہی نہیں بلکہ اس کی آفاقی تعلیم کا سرچشمہ قرار پاتا ہے۔

اصولِ فقہ کے امتیازات اس کی وسعتوں، پہنائیوں اور رفعتوں سے ہم آہنگ ہیں۔ دیگر تمام علوم و فنون بنیادی طور پر سطحی پھیلاؤ کے حامل ہیں جبکہ اصول فقہ میں بے پناہ عمق و گہرائی اور جزرسی کی استعداد موجود ہے۔ یہ ہر چیز کی تہہ میں اترنا سکھاتا ہے۔ حقیقت تک رسائی اس کا مقصود اور حق کی تلاش اس کا جادہ ہے۔ فکر و دانش کا ہر معیار، بحث و تحقیق کا ہر منہاج اور استنباط و استدلال کا ہر میزان اصولِ شریعت ہی سے مستفاد ہے۔ فکر و تہذیب کے تمام گوشے اور علوم و فنون کے سب زاویے اسی کی تخلیق ہیں۔ اس کی نمود براہِ راست قرآن و سنت سے اس کا

وجود باقی تمام علوم شریعت پر مقدم ہے۔ اہمیت، استناد اور تاریخ ہر پہلو سے اس کی اولیت، سبقت اور فوقیت مسلّم ہے۔ اصول شریعت مکمل طور پر حتمی، قطعی اور یقینی علم ہے۔ اس میں ظن و گمان کا ذرا بھی دخل نہیں۔ اس کا ہر اصول، ہر قاعدہ اور ہر نظریہ بے شمار دلائل و شواہد کے استقراء تام سے یقین کی آخری حد تک ثابت شدہ ہے۔ یہ نقض و رفع کے ہر احتمال سے مبرا اور ترمیم و تغیر کے ہر امکان سے ماوراء ہے۔ ائمہ فقہ کے مناہج اجتہاد کا تنوّع اختلاف کا نہیں، وسعت و جامعیّت کا آئینہ ہے۔

پوری دنیا کی تاریخ فکر میں سب سے پہلے اصولِ قانون کی بطور علم و فن ایجاد اور تدوین کا شرف و امتیاز امّتِ مسلمہ کو حاصل ہوا۔ ہم سے پہلے کاروانِ تہذیب جادہ پیما تو تھا پر اصولِ تہذیب سے آشنا نہ تھا۔ فلسفہ کی دانش آموزیاں تو تھیں مگر فکر و تدبّر کا معیار عنقا تھا۔ دنیا میں قوانین تو پہلے بھی رائج تھے لیکن اصولِ قانون کا کوئی تصوّر موجود نہ تھا۔ مسلمانوں نے اس علم کو نہ صرف وجود بخشا بلکہ عروج و کمال کی اس منزل تک پہنچا دیا کہ رہتی دنیا انسانیت اپنے قوانین کی تشکیل و تطبیق کے لیے اسلامی اصول فقہ سے برابر رہنمائی حاصل کرتی رہے گی۔

یہ امر تو تاریخی حقیقت کے طور پر مسلّم ہے کہ مشرق و مغرب کے تمام قانونی نظام اسلامی اصول فقہ سے بھرپور خوشہ چینی کے ذریعے مسلسل ارتقاء کی منازل طے کرتے چلے آ رہے ہیں لیکن خود مسلمان ایک عرصہ ہوا اصول فقہ کو گلدستۂ طاق نسیاں بنا کر خود فراموشی کی وادئ تیہ میں سرگرداں ہیں۔ کبھی ہمارے نصاب تعلیم، منہاج فکر اور نظامِ تہذیب کی جان یہ علم تھا مگر آج ہم اسے اپنی تعلیم، تفکیر اور تہذیب سے بے دخل کر چکے ہیں۔ ہمارے دینی نصاب تعلیم میں یونانی منطق، غیر اسلامی فلسفہ اور لسانیات کے غیر ضروری فنی مباحث کا اس قدر تسلّط ہے کہ اس میں کلام الٰہی اور

کلام رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو ثانوی اور ضمنی حیثیت حاصل ہے پھر اصولِ فقہ کو بھلا کیا مقام مل سکتا ہے؟ یہ اصولِ شریعت سے غفلت و بے اعتنائی ہی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے فکر و تحقیق کے سرچشمے خشک اور ارتقائے تہذیب کا عمل معطّل ہو چکا ہے۔ کاروانِ حیات محوِ خرام ہے اور مسلمان رجعت پذیر۔ ہم قرآن کے عالم تو ہیں مگر اسالیب قرآن سے ناواقف۔ احادیث کے حافظ تو ہیں پر استدلال سے قاصر اور فقہ کے ماہر تو ہیں لیکن تفقہ سے عاری۔ اس کا سبب صرف اور صرف ایک ہے: اصولِ شریعت سے غفلت و بے توجہی۔

میرا احساس یہ ہے کہ امّتِ مسلمہ شعوری یا غیر شعوری طور پر اسلام کے خلاف سب سے بڑی فکری سازش کا شکار ہو کر اصولِ شریعت سے بے اعتنائی کی مرتکب ہوئی ہے۔ اغیار نے یہ جان لیا تھا کہ اسلامی فکر و تہذیب اور سماجی نظام کو ختم کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کی بنیادوں کو کھوکھلا نہ کیا جائے اور اس کے لیے مسلمانوں کو "اصولِ تہذیب و شریعت" سے منقطع کرنا ضروری ٹھہرا۔ یہ حقیقت ہے کہ علم اصول جب تک مسلمانوں کی تعلیم و توجہ کا مرکز رہا، تہذیب و سماج اور فقہ و قانون میں حرکت و ارتقاء کا سلسلہ جاری رہا۔ علم اصول تخلیقی فکر کا سرچشمہ تھا۔ اسی سے استقرائی منہاج اور تجربی معیار پھوٹا۔ اسی سے دنیا کی عظیم ترین علمی تحریک پروان چڑھی۔ اسی سے تہذیب و تمدن کے ادارے وجود میں آئے اور اسی سے آفاقی سائنسی روایت مستحکم ہوئی۔ چنانچہ اسلامی تہذیب کو معطّل کرنے، قانون کو زندگی سے بے دخل کرنے اور سماج کو دین سے بے بہرہ کرنے کے لیے مسلمانوں کو علم اصول سے منقطع اور بے تعلق کرنا میری نظر میں تاریخ کی سب سے بڑی علمی سازش تھی۔

یوں اصولِ شریعت وہ علم ہے جو اسلام کے پورے فکری و تہذیبی نظام کے

اساس و بنیاد اور ماخذ و منبع کی حیثیت رکھتا ہے۔ تمام علوم و فنون اور تمدنی دھارے اسی سرچشمہ سے پھوٹتے اور اسی کے سہارے پروان چڑھتے ہیں۔ اصولِ شریعت کا تعطّل پورے نظامِ فکر و تہذیب کا زوال ہے۔ اُمتِ مسلمہ اپنے نظامِ تعلیم سے اصولِ فقہ کو کلیتہً یا جزوی طور پر بے دخل کر کے موجودہ فکری بحران، علمی انحطاط اور تہذیبی زوال کا شکار ہوئی ہے اور اس وقت تک علمی و فکری احیاء اور تہذیبی ارتقاء کے سفر پر جادہ پیما نہیں ہو سکتی جب تک علمِ اصولِ فقہ کو اپنے نظامِ تعلیم، کارِ تحقیق اور اسلوبِ فکر کا مرکز و محور نہ بنا لے۔

اس تناظر میں اصولِ فقہ پر لکھنا اور اسکے فروغ و اشاعت کی جدوجہد کرنا عہدِ حاضر کی سب سے بڑی ضرورت اور اُمتِ مسلمہ کی عظیم ترین ذمہ داری ہے اور پیشِ نظر کتاب اسی ملّی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کی ایک کاوش ہے۔

"معارف الاحکام" جناب مولانا مفتی محمد خان قادری زید مجدہٗ کا علمی شاہکار ہے۔ بادی النظر میں یہ کتاب تعلیمی ضروریات کے لیے لکھی گئی ہے لیکن مصنّف کے علمی تبحر، دقتِ نظر اور وسعتِ مطالعہ نے اسے فکری تحقیق کی اعلیٰ روایات سے آراستہ کر دیا اور مبادیات کے بیان میں تکمیل کا رنگ بھر دیا ہے۔ مصنّف نے جن مباحث کو لیا ان کے سب پہلوؤں کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے اور جو کچھ لکھا پورے استناد کے ساتھ لکھا ہے۔ اسلوبِ بیان نہایت شُستہ، سلیس اور رواں ہے۔ مجھے مسودۂ کتاب تفصیل سے دیکھنے کا موقع میسّر آیا اور میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ اس کتاب کے آئینے میں مصنّف کا تابناک علمی مستقبل جھلک رہا ہے۔ اللہ کریم اپنے محبوب پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقے ان کی اس کاوش کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور انہیں دینِ متین کی بیش از بیش خدمت کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین۔

بسم الله الرحمن الرحيم

وجہِ تالیف

درجِ ذیل وجوہ اس کتاب کی تالیف کا سبب بنے:

١۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے احکام کا مکلف وپابند بنایا ہے اس لیے ضروری ہے کہ انسان ان احکام کی تفصیلات اور ان کی درجہ بندی سے آگاہ ہو کہ یہ اعتقاد و عمل مجھ پر لازم ہے یا نہیں؟ یہ میرے لیے جائز ہے یا نہیں؟ یہ میرے لیے کہیں حرام تو نہیں؟ کہیں مجھے میرے رب نے اس میں اختیار تو نہیں دیا خواہ کر دوں یا ترک کر دوں۔ گویا انسانی زندگی کا مدار ان احکامِ تکلیفیہ کے علم پر ہے جو اسلام نے زندگی کے ہر شعبہ کے حوالے سے انسان کو عطا کئے ہیں تاکہ ان پر عمل پیرا ہو کر وہ اپنے اس مقصدِ تخلیق کو پاسکے جو ان الفاظ میں بیان ہوا ہے: وما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون

اگر انسان ان احکام ہی سے جاہل ہو تو وہ اپنی منزل کی طرف کیسے رواں دواں رہ سکتا ہے۔

٢۔ جب تک احکامِ تکلیفیہ کی تقسیم اور اس کے درجات کا علم اس امت کو رہا اس میں اختلاف بہت کم ہوا۔ جیسے جیسے امت اس علم سے بے بہرہ ہوتی گئی اس میں اختلاف در اختلاف برپا ہو گیا۔ کوئی مستحب کو فرض کا درجہ دے رہا ہے تو کوئی مباح کو حرام، کوئی ناجائز کو سنّت کہہ رہا ہے تو کوئی مستحب کو بدعت قرار دے رہا ہے۔

۳۔ دیگر اہل علم تو کجا دینی مدارس سے فارغ التحصیل طلبہ بھی ان کی تعریفات و درجات سے کاملاً آگاہ نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اصول فقہ میں وہ صرف ادلہ (کتاب و سنت، اجماع و قیاس) پڑھتے ہیں۔ احکام تک پہنچتے ہی نہیں حالانکہ دونوں اس کا موضوع ہیں اس کتاب کے ذریعے اس کمی کے ازالے کی کوشش کی گئی ہے۔

۴۔ فرض کفایہ کے بارے میں امت کا تصور بہت ہی عجیب ہے ہر کوئی یہ کہہ کر جان چھڑا لیتا ہے کہ یہ میرا فریضہ ہی نہیں بلکہ یہ دوسروں پر فرض ہے۔ ہم نے اس بات کو اجاگر کیا کہ فرض کفایہ اجتماعی فریضہ ہے اور بعض اوقات یہ فرض عین کا درجہ پا لیتا ہے۔

۵۔ بعض لوگ کچھ ممنوعات کا اس لیے ارتکاب کر لیتے ہیں یہ حرام لعینہ نہیں بلکہ لغیرہ ہے حالانکہ دونوں سے بچنا از حد ضروری ہے۔

۶۔ بعض سنن و مندوبات کا ترک یہ سمجھ کر اپنا وطیرہ بنا لیتے ہیں کہ یہ کون سے فرض و واجب ہیں حالانکہ بعض سنن ایسے ہیں جن کے ترک پر شرعاً ناراضگی و ملامت صادر ہوئی ہے۔

۷۔ بعض لوگ مکروہات سے اجتناب نہیں کرتے حالانکہ ایسی بے احتیاطی کی وجہ سے انسان حرام کا مرتکب ہو جاتا ہے۔

یاد رہے اسلاف نے ان احکام کی تقسیم ضرور کی ہے مگر ان کا مقصد ہرگز یہ نہ تھا کہ ہم حرام سے تو بچنے کی کوشش کریں گے مگر مکروہ سے نہیں بلکہ ان کا یہ تصور تھا کہ ان دونوں سے شریعت نے منع کر رکھا ہے۔ اسی طرح انہوں نے یہ کبھی نہ سوچا کہ ہم فرض بجا لائیں گے مگر سنن و مندوبات کی ہمیں ضرورت نہیں بلکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ان دونوں کی بجا آوری شریعت کا تقاضا ہے۔

ڈاکٹر محمد ابوالفتح البیانونی نے اس بات کی نشاندہی ان الفاظ میں کی ہے:

هكذا ادت هذه التقسيمات العلمية للاحكام التكليفية عند بعض الناس الى مواقف خطرة لم تكن تخطر فى بال السلف الصالح فان اولئك كانوا ينظرون الى الواجب والمندوب معًا نظرتهم لامر طلبه الشارع واحب القيام به كما ينظرون الى الحرام والمكروه معًا نظرتهم لامر نهى الشارع عنه وكره القيام به۔ (الحكم التكليفى فى الشريعة الاسلامية، ۱۳)

ان احکامِ تکلیفیہ کی تقسیم نے بعض لوگوں کو ایسے خطرات تک پہنچا دیا ہے جو اسلاف کے ذہن میں کبھی نہ تھے کیونکہ وہ تو واجب ومندوب کو اس اعتبار سے دیکھتے کہ ان کی بجاآوری کا شریعت نے تقاضہ کیا ہے۔ اسی طرح وہ حرام ومکروہ کو اس نظریہ سے دیکھتے کہ ان سے شریعت نے منع کیا ہے۔

ہم نے مذکورہ ضروریات اور تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے یہ کوشش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے قبول فرمائے اور ہم سب کے لیے نافع بنائے۔

یہ کام حکم تکلیفی اور اس کی اقسام پر ہے۔ حکم وضعی اور اس کی اقسام (شرط، سبب، علت، مانع، صحت، بطلان، رخصت، عزیمت) پر کام جاری ہے۔

آخر میں، محترم علامہ سید عبدالرحمٰن بخاری ریسرچ سکالر قائد اعظم لائبریری، لاہور کا شکر گزار ہوں جنہوں نے اس کتاب کا تمام مسودہ پڑھا، مفید مشورے دیئے اور قیمتی مقدمہ لکھا۔ اللہ تعالیٰ ان کے علم وعمل میں مزید ترقی عطا فرمائے۔

محمد خان قادری

جامعہ اسلامیہ لاہور

۲۰ رمضان المبارک ۱۴۱۴ھ (۳ مارچ ۱۹۹۴ء)!!

مقدمہ

١- تعریفِ اصولِ فقہ
٢- موضوع اصولِ فقہ اور اس کا فائدہ
٣- اصولِ فقہ اور فقہ میں فرق
٤- تدوینِ اصولِ فقہ
٥- اسلوب اصولِ فقہ

مقدمہ

ہم مقدمہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں :

۱ - تعریفِ اصولِ فقہ

۲ - موضوعِ اصولِ فقہ اور اس کا فائدہ

۳ - تدوینِ اصولِ فقہ

۴ - اسلوبِ اصولِ فقہ

۱ - تعریفِ اصولِ فقہ

اس کی تعریف دو طرح کی جاتی ہے :

۱ - حد لقبی ۲ - حد اضافی

حد لقبی : اس کی جو تعریف بطور فن اور علم کا عَلَم ہونے کی بنا پر کی جاتی ہے اسے حد لقبی کہتے ہیں۔

حد اضافی : اس کی وہ تعریف جو ترکیب اضافی (مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ) کے طور پر کی جاتی ہے اسے حد اضافی کہا جاتا ہے۔

ان دونوں تعریفات میں سے حد اضافی بہتر ہوگی کیونکہ اس میں اصولِ فقہ کے ساتھ ساتھ فقہ کی تعریف بھی آجاتی ہے۔

۱۔ حدِ اضافی ۔ اصولِ فقہ میں اصول مضاف اور الفقہ مضاف الیہ ہے ۔
اصول ۔ یہ اصل کی جمع ہے ۔ اصل کے لغوی اور اصطلاحی معانی درج ذیل ہیں ۔

لغوی معنی ما یبتنی علیہ غیرہ (جس پر غیر قائم ہو) کسی شے کی بنیاد کو اصل کہا جاتا ہے ۔ کبھی قیام حساً ہوتا ہے " قیام الجدار علی اساسہ " اور کبھی عقلاً " قیام الحکم علی دلیلہ "

اصطلاحی معانی اصل کے اصطلاحی معانی متعدد ہیں :

۱۔ قاعدہ : الامر للوجوب اصل من اصول الفقہ ۔
۲۔ راجح : الکتاب اصل بالنسبۃ الی القیاس ۔
۳۔ استصحابِ حال : الاصل براءۃ الذمۃ ۔
۴۔ مقیس علیہ : الخمر اصل للنبیذ ۔
۵۔ دلیل : اصل المسئلہ ھذہ الآیۃ ۔
یہاں اصل کا معنی دلیل ہے ۔ اصول الفقہ ای ادلۃ الفقہ ۔

الفقہ ۔ لغۃً : العلم بالشیٔ (کسی شے کا جاننا)
علماء کی رائے یہ ہے کہ فقہ کے مفہوم میں صرف " جاننا " ہی نہیں پایا جاتا بلکہ اس میں دقتِ فہم ، باریک بینی اور معرفتِ غرضِ متکلم کا مفہوم بھی ہے ۔ قرآن کریم میں لفظِ فقہ انہی معانی میں مستعمل ہے ۔ مثلاً حضرت شعیب علیہ السلام کے بارے میں ہے کہ انہیں قوم نے کہا :

یا شعیب ما نفقہ کثیرًا اے شعیب ہم تیری باتوں کا مقصد

فما تقول۔ | نہیں سمجھ سکے۔

دوسرے مقام پہ فرمایا:

فما لھولاء القوم لا یکادون یفقھون حدیثاً۔ | اس قوم کو کیا ہے کہ یہ بات یعنی مقصد کو نہیں پاتے۔

اسی لیے اصولیین نے فقہ کا لغوی معنی ان الفاظ میں کیا ہے:

فھم غرض المتکلم من کلامہ | کلام متکلم سے اس کی غرض کا پانا۔

(فصول الحواشی)

شیخ ابوزہرہؒ کے الفاظ بھی قابلِ توجہ ہیں:

الفھم العمیق الذی یتعرف غایات الاقوال والافعال۔ | وہ فہم عمیق جس کے ذریعے اقوال و افعال کی اغراض و مقاصد کو پایا جائے۔

(اصول فقہ، ۶)

یعنی صرف الفاظ کا معنی سمجھ لینا فقہ نہیں بلکہ ان کی روح کو پانا فقہ کہلاتا ہے۔

اصطلاحی تعریف

اکثر اصولیین نے فقہ کی اصطلاحی تعریف یوں کی ہے:

العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ المکتسبۃ من ادلتھا التفصیلیۃ۔ | احکام شرعیہ عملیہ کا وہ علم جو دلائلِ تفصیلیہ سے حاصل ہو۔

تعریف کی وضاحت

۱۔ الشرعیۃ: احکام شرعیہ سے مراد وہ احکام ہیں جو موقوف علی الشرع ہوں۔ مثلاً صلوٰۃ، صوم۔ جو احکام موقوف علی الشرع نہیں وہ علم فقہ سے خارج ہو گئے۔

وہ احکام یہ ہیں :

۱ - احکامِ عقلیہ : وہ احکام جن کا تعلق عقل سے ہے مثلاً العالم حادث ۔ الکل اعظم من الجزء ۔

۲ - احکامِ حسّیہ : وہ احکام جن کا تعلق حِس سے ہے مثلاً النار محرقۃ ۔ الشمس مشرقۃ ۔

۳ - احکامِ تجربیہ : وہ احکام جو تجربے سے حاصل ہوتے ہیں جیسے السّم قاتل ۔

۴ - احکامِ وضعیہ : وہ احکام جن میں انسانی وضع کا دخل ہو ۔ مثلاً کل فاعلٍ مرفوعٌ ۔

۲ - عملیۃ : بعض اصولیین عملیہ کی جگہ فرعیہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں ۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ۔ عملیہ سے وہ احکام مراد ہیں جن کا تعلق مکلّفین کے ظاہری اعضاء سے ہو مثلاً صلوٰۃ ، بیع ، جنایت ، نکاح ۔

اس قید سے احکامِ اعتقادیہ اور احکامِ عقلیہ کا علم ، فقہ کی تعریف سے خارج ہو گیا ۔

۱ - احکامِ اعتقادیہ : وہ احکام جن کا تعلق انسان کے قلب سے ہے مثلاً ایمان باللّٰہ ۔ ایمان بالآخرت ۔

۲ - احکامِ اخلاقیہ : وہ احکام جن کا تعلق انسانی اخلاق سے ہو ۔ مثلاً وجوبِ صدق ۔ حُرمتِ کذب

ان میں سے احکامِ اعتقادیہ کے علم کو علم التوحید اور علم الکلام اور احکامِ اخلاقیہ کے علم کو علم الاخلاق اور علم التصوف کہا جاتا ہے ۔

۳ - المکتسبۃ : اس سے وہ احکام مراد ہیں جو دلائلِ تفصیلیہ سے بطریقِ نظر و استدلال مستفاد ہوں یعنی فقہ ان احکام کے علم کا نام ہے جن میں انسانی کسب کا دخل ہو ۔ درجِ ذیل علوم کو فقہ نہیں کہہ سکتے ۔

۱۔ علمِ الٰہی ۔ یہ اس کا علم ذاتی ہے ۔

۲۔ علم النبیؐ ۔ نبی کے علم کا ذریعہ کبھی وحی ہوتا ہے ۔ وہ دلائل وکسب سے مستفاد نہیں ہوتا ۔

۴۔ ادلہ تفصیلیہ: دلیل دو طرح کی ہوتی ہے :

۱۔ دلیلِ کُلّی :

هي التي تندرج تحتها ادلّة جزئيّة كثيرة يدل كل واحدٍ منها على حكم معين لفعل خاص.

وہ دلیل ہوتی ہے جس کے تحت ایسے دلائل جزئیہ ہوں جن میں سے ہر کوئی کسی خاص فعل کے بارے میں معین حکم پر دلالت کرے ۔

مثلاً " الامر للوجوب " یہ دلیل کلی ہے۔ کیونکہ اس کے تحت کتاب وسنّت میں امر کی صورت میں وارد شدہ تمام نصوص اقیموا الصلوۃ ، قاتلوا فی سبیل اللہ ، اوفوا بالعھد داخل ہیں ۔

اسی طرح " النھی یدل علی التحریم " دلیل کلی ہے اور اس کے تحت نہی کی صورت میں وارد ہونے والے نصوص لا تاکلوا الربا ۔ لا یغتب بعضکم بعضاً داخل ہیں ۔

نوٹ : دلیل کلی کو دلیلِ اجمالی بھی کہا جاتا ہے ۔

۲۔ دلیلِ جزئی :

هي التي تدل على حكم خاص لواقعة او فعل بعينه .

وہ دلیل ہوتی ہے جو کسی خاص فعل کے حکم پہ دلالت کر رہی ہو ۔

مثلاً اوفوا بالعهد دلیل جزئی ہے کیونکہ اس کا تعلق جنسِ فعل سے ہے اور وہ وجوب وفا بالعہد ہے۔ اسی طرح رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے الجہاد ماض الی یوم القیامۃ۔ یہ دلیل جزئی ہے کیونکہ یہ ایک معین عمل پہ دال ہے اور وجوب جہاد استمرارہ الی یوم القیامۃ ہے۔

نوٹ: دلیل جزئی کو دلیل تفصیلی بھی کہا جاتا ہے۔

اس قید سے علم المقلد فقہ کی تعریف سے خارج ہو گیا کیونکہ مقلد کا علم دلائل تفصیلیہ کے ساتھ نہیں ہوتا۔

نوٹ: متقدمین کے ہاں اسی اصطلاحی تعریف کے پیشِ نظر فقیہ صرف مجتہد کو کہا جاتا تھا۔ ہمارے ہاں فقیہ کا یہ اصطلاحی معنی نہیں رہا بلکہ فقہی جزئیات کے ماہر کو فقیہ کہہ دیا جاتا ہے یعنی ہمارے ہاں اس کا اطلاق مقلد پر بھی ہو رہا ہے۔

اسی فرق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر عبد الکریم زیدان رقم طراز ہیں:

الفقیہ اذن صار الفقہ سجیۃ	جب مسائل کا استنباط کسی شخص کی
لہ فھو بمعنی المجتھد ولکن	طبیعت بن جائے تو ایسے شخص کو
حصل تغیر فی ھذا المعنی	فقیہ یعنی مجتہد کہا جاتا تھا مگر اب
فصارت کلمات الفقہ تطلق	اس معنی میں یہ تبدیلی آ چکی ہے کہ فقہ
علی مسائل الفقہ سواء اکتسبھا	کا اطلاق مسائل فقہ پر ہوتا ہے خواہ
الشخص بطریق النظر والاستدلال	انہیں انسان بطریق استدلال حاصل
ام بطریق التفھیم لاقوال	کرے یا بطریق تقلید یعنی ہر اس شخص
المجتھدین ام بطریق التقلید	کو فقیہ کہہ دیا جاتا ہے جسے مسائلِ فقہ

والحفظ کما ان من یحصل علی هذه المسائل بهذه الطریق یسمی فقیهًا وهذا المعنی الجدید عند اهل الفقه دون الاصولیین (الوجیز ۱۰)

کا علم ہو۔ یہ جدید اصطلاح اہل فقہ کے ہاں ہے۔ اصولیین کے ہاں نہیں

فقہ کی مذکورہ تعریف عند المتاخرین ہے۔ متقدمین کے ہاں فقہ کی جو تعریف کی جاتی ہے وہ علم کلام کو بھی شامل تھی۔ امام اعظمؒ سے فقہ کی تعریف ان الفاظ میں منقول ہے:-

الفقہ معرفۃ النفس مالها وما علیها۔

نفس کا حقوق و فرائض سے آگاہ ہونا فقہ کہلاتا ہے۔

آپؒ نے عقائد پر کتاب لکھی اور اس کا نام " الفقہ الاکبر " رکھا۔

اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ پہلے فقہ اور علم کلام اکٹھے تھے۔ بعد میں ان کی الگ الگ تدوین ہوئی۔ لہٰذا متاخرین نے فقہ کی تعریف الگ کی۔ یہاں تک اصول فقہ کی حد اضافی پر گفتگو تھی۔ اب ہم اس کی حد لقبی کا تذکرہ کرتے ہیں:

حد لقبی: مجتہد دلائل سے استنباطِ احکام میں اپنی خواہش سے کام نہیں لے سکتا بلکہ ان قواعد کے تابع ہوتا ہے جو اجتہاد کے لیے علماءِ اصول نے وضع کئے ہیں مثلاً علماء اصول کے ہاں یہ قواعد ہیں:

الامر یفید الوجوب ، النهی یفید التحریم ، تقدیم النص علی الظاهر، العام یدل علی افراده قطعًا۔

مجتہد کے لیے ان کی پابندی ضروری ہے۔ اب مجتہد قاتلوا فی سبیل الله سے حکم جہاد مستنبط کرتے وقت کہے گا۔

هذا امرٌ والامر یفید الوجوب هذا النص یفید وجوب الجھاد ۔

اسی طرح اگر لا تقربوا الزنا سے حرمتِ زنا مستنبط کرتا ہے تو وہ کہے گا :

هذا نهی ، والنهی یفید التحریم ، فهذا النص یفید تحریم الزنا

انہی مذکورہ قوانین و قواعد کا نام اصولِ فقہ ہے اس لیے علماء اصول نے اصولِ فقہ کی یہ تعریفات کی ہیں :

۱ ۔ القواعد التی یتوصل بها المجتهد الی استنباط الاحکام الشرعیه العملیة من الادلة التفصیلیة ۔	وہ قواعد جن کے ذریعے مجتہد دلائل تفصیلیہ سے احکام شرعیہ کا استنباط کرتا ہے ۔
۲ ۔ معرفة دلائل الفقه اجمالاً وکیفیة الاستفادة منها وحال المستفید ۔	فقہ کے دلائل اجمالی، ان سے استفادہ کا طریقہ اور مستفید کے حال سے آگاہی ۔

یہ دوسری تعریف چونکہ جامع ہے اس لیے ہم اس پر گفتگو کرتے ہیں۔ اس تعریف سے واضح ہے کہ اصولِ فقہ کا اطلاق تین امور کی معرفت پر ہوتا ہے ۔

۱ ۔ معرفة دلائل الاجمالیه ۔

۲ ۔ معرفة کیفیة الاستفادة منها ۔

۳ ۔ معرفة حال المستفید ۔

۱ ۔ معرفة دلائل الاجمالیه

یعنی اس بات کی معرفت ضروری ہے کہ حجت کون ہے اور کون نہیں ۔

الكتاب حجة خبر الواحد حجة الاجماع حجة

دلیلِ اجمالی کی تعریف اور اس کی امثلہ گزر چکی ہیں:

۲۔ معرفة كيفية الاستفادة من الادلة

کیفیت استفادہ کی معرفت تین امور کی معرفت پر موقوف ہے:

۱۔ شرائطِ استدلال: یعنی ادلہ سے استدلال کے شرائط سے آگاہی ضروری ہے۔

قیاس اور خبر واحد پر عمل کے شرائط کیا ہیں مثلاً شرط العمل بالقياس الاشتراك فى العلة۔ امام مالک کے ہاں خبر واحد پر عمل کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ اہلِ مدینہ کے عمل کے خلاف نہ ہو۔

۲۔ مراتب ادلہ: ان دلائل کے مراتب کا جاننا ضروری ہے یعنی ان میں حجت کے لحاظ سے کون مقدم ہے اور کون قطعی ہے اور کون ظنی مثلاً مرتبة السنة بعد الكتاب۔ القياس يفيد الظن۔ خبر الواحد يفيد الظن۔

۳۔ طرقِ ترجیح: ان دلائل کے درمیان اگر تعارض آجائے تو ان میں سے کس کو ترجیح دی جائے گی اور اس کے ضوابط کیا ہیں: مثلاً النص يقدم على الظاهر۔ المتواتر يقدم على الاحاد

۳۔ معرفة حال المستفيد

اس سے مراد وہ شخص ہے جو دلائل تفصیلہ سے احکام کا استنباط کرتا ہے یعنی مجتہد وفقیہ اس کے تمام احوال پر آگاہی کے لئے شرائط اجتہاد وغیرہ کا مطالعہ ضروری ہے۔

اصولِ فقہ اور فقہ میں فرق

ان دونوں تعریفات سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اصول فقہ اور فقہ میں درج ذیل فرق پائے جاتے ہیں :

۱۔ اصولِ فقہ کا موضوع دلائل اجمالیہ وکلیہ اور فقہ کا موضوع دلائل تفصیلہ وجزئیہ ہوتے ہیں۔

۲۔ اصولِ فقہ میں طرقِ استخراج اور فقہ میں استخراجِ احکام سے بحث ہوتی ہے۔

۳۔ دلائلِ اجمالیہ کے عالم کو اصولی اور دلائلِ تفصیلیہ کے عالم کو فقیہ کہا جائے گا۔

۲۔ موضوع اصولِ فقہ

اصولِ فقہ کی تعریف سے واضح ہو چکا ہے کہ اس میں تین چیزوں کے احوال زیرِ بحث آتے ہیں۔

۱۔ احوال ادلہ اجمالیہ

۲۔ احوال احکام شرعیہ

۳۔ احوال مجتہد

۱۔ ادلہ اجمالیہ : سے مراد کتاب، سنت، اجماع وقیاس ہے۔ ان پہ دو طرح سے گفتگو کی جاتی ہے :

۱۔ ان کی تعریفات، ان کی صحت وثبوت کے شرائط اور ان کی تقسیمات۔

۲۔ ان سے استنباطِ احکام کا طریق کار۔

۲۔ احکامِ شرعیہ : حکم شرعی کی تعریف وتقسیم اور اس کے ارکان حاکم، محکوم فیہ اور محکوم علیہ پر تفصیلی گفتگو۔

۳۔ مجتہد : اوصافِ مجتہد۔ تعریفِ اجتہاد اور اس کے شرائط زیرِ بحث آتے ہیں۔

تو گویا اصولِ فقہ کا موضوع مذکورہ تین چیزیں ہیں۔

اس کتاب میں ہم ان میں سے صرف ایک " احکامِ شرعیہ" پر گفتگو کریں گے۔

فائدہ اصولِ فقہ

جو شخص اللہ کی توفیقِ خاص سے حکمت، دینی بصیرت کے ساتھ ساتھ ان قواعد سے آگاہ ہوگا (یعنی مجتہد) تو ایسا شخص ان کے ذریعے دلائلِ جزئیہ سے احکامِ شرعیہ کا استنباط کرے گا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ غیر مجتہدین کو اس علم کا کیا فائدہ؟ اگر کوئی فائدہ نہیں تو اسے کیوں پڑھا جاتا ہے؟

اس کا جواب علماء نے بڑی تفصیل کے ساتھ دیا ہے کہ اگرچہ ان کے ذریعے مطلقاً اجتہاد تو نہیں کیا جا سکتا مگر درج ذیل فوائد حاصل کئے جا سکتے ہیں:۔

۱۔ مجتہد نے جن دلائل سے احکام کا استنباط کیا ہے ان سے آگاہی ہو جاتی ہے۔ اس سے غیر مجتہد کا ذہن احکام پر عمل کے لیے خوب مطمئن ہو جاتا ہے۔

۲۔ جن احکام پر امام سے دلیل منقول نہیں ہوتی اس فن کے ذریعے اس دلیل سے آگاہی ہو سکتی ہے۔

۳۔ ان اصول سے آگاہی کی وجہ سے اپنے مذہب کا دفاع آسان ہو جاتا ہے۔

۴۔ وہ حوادثات و واقعات جو امام کے دور میں پیش نہیں آئے ان کا حکم ان قواعد کی روشنی میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

۵۔ کچھ ایسے واقعات جو امام کے دور میں تھے مگر امام سے ان کے بارے میں کوئی

نص یا تصریح نہ ہو تو ان قواعد و اصول کی روشنی میں ان کا حکم بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔

ہمارے ہاں اس فن سے پہلے تین فوائد تو حاصل سمجھے جاتے ہیں۔ مگر آخری دو کو قابلِ توجہ نہیں سمجھا جا سکتا یعنی اب ان وضع کردہ اصول و ضوابط کے تحت بھی علماء کو احکام کے استنباط کی اجازت یہ کہہ کر نہیں دی جاتی کہ اب اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے گویا اب اصولِ فقہ کا مقصد صرف اپنے مذہب کا دفاع رہ گیا ہے۔ اس سے نئے مسائل کے حل کی کوشش ممنوع ہے۔ کاش امت کے علماء اصولِ فقہ کے ان فوائد کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنے دور کے مسائل کا حل پیش کرتے تو آج یہ دن نہ دیکھنے پڑتے۔

۲۔ تدوینِ اصولِ فقہ

اصولِ فقہ کے تاریخی پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ اس کی بنیاد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ظاہری حیات میں ہی رکھ دی تھی۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس فن کے ماخذ کا تفصیلی ذکر فرمایا۔ جب آپ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی مقرر کیا تو انہیں رخصت کرتے وقت ان سے سوال فرمایا:

بم تقضی یا معاذ؟

اے معاذ تم وہاں فیصلہ کیسے کرو گے؟

صحبتِ نبوی کے فیض یافتہ قاضی نے عرض کیا:

یارسول اللہ بکتاب اللہ
قال فان لم تجد قال فبسنة
رسول اللہ قال فان لم تجد
قال اجتہد رائی ولا آلو

اے میرے آقا میں اللہ تعالیٰ کی کتاب کو پیشِ نظر رکھوں گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اگر تو اس میں نہ پائے تو عرض کیا میں آپ کی سنت کو پیشِ نظر رکھ کر فیصلہ کروں گا۔ فرمایا اگر تو سنت میں نہ پائے عرض کیا میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کسی قسم کی کوتاہی روا نہ رکھوں گا۔

یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہایت خوش ہوئے، معاذ کے سینے پہ دستِ اقدس رکھا اور فرمایا:

الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضی رسول اللہ	اللہ کا شکر ہے جس نے رسول اللہ کے نمایندے کو اس بات کی توفیق دی جو اللہ کے رسول کو پسند ہے۔

اس کے بعد خلفاء راشدین اور تابعین رضی اللہ عنہم کے فیصلوں کا طریق کار بھی یہی رہا۔

اس فن کی باقاعدہ تدوین کب ہوئی؟

اس بارے میں دو آراء ہیں:

۱۔ بعض علماء کے نزدیک اس موضوع پر سب سے پہلے امام ابویوسفؒ نے کتاب لکھی۔ شیخ عبدالوہاب خلاف رقمطراز ہیں:

ان اول من جمع هذه المتفرقات مجموعة مستقلة فی سفر علی حدة الامام ابویوسف صاحب ابی حنیفه۔ (علم اصول فقہ، ۱۴)	سب سے پہلے ان متفرق مسائل کو ایک مستقل کتاب کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد امام ابویوسفؒ نے جمع کیا۔

ابن ندیم نے بھی اس کتاب کے بارے میں لکھا ہے:

لم یصل الینا ما کتبه یمکن ان ضاع۔ (فہرست لابن ندیم)	ان کی تحریر کردہ کتاب ہم تک نہیں پہنچی شاید ضائع ہو گئی ہو۔

اس قول کے مطابق اصولِ فقہ کے مدونِ اول امام ابویوسفؒ ٹھہرے۔

۲۔ اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس کے مدونِ اول حضرت امام شافعیؒ ہیں۔ انہوں نے اس موضوع پر "الرسالہ" کتاب لکھی۔ یہ کتاب حدیث کے اصولوں پر مبنی ہونے کے ساتھ ساتھ فقہ کے اصولوں پر بھی مشتمل ہے۔

شیخ محمد الخضریؒ لکھتے ہیں:

وکان اول من تنبه الی ذٰلک الامام محمد بن ادریس الشافعی المطلبی الذی توفی بمصر سنه ۲۰۴ فاملی فی ذالک رسالته۔	ہماری تحقیق کے مطابق اس موضوع پر سب سے پہلے توجہ دینے والے امام محمد بن ادریس الشافعی المطلبیؒ ہیں۔ آپ کی وفات مصر میں ۲۰۴ ہجری میں ہوئی اور آپ نے اس موضوع پر "الرسالہ" تصنیف کی۔

(اصول الفقہ، ۷)

آپ کی یہ کتاب آج بھی دستیاب ہے۔ اس دوسری رائے کو شہرت و ترجیح حاصل ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی رائے بھی یہی ہے۔ کیونکہ انہوں نے امام شافعیؒ کی کتاب "الرسالہ" کے بارے میں لکھا ہے:

وھذا اول تدوین کان فی اصول الفقه۔	اصولِ فقہ پر یہ سب سے پہلی کتاب مدون ہوئی تھی۔

(الانصاف: ۲۰)

باقی تدوینِ اصولِ فقہ اور اس کے تاریخی پس منظر پر اردو زبان میں مستقل تصانیف موجود ہیں۔ اس لیے اب ہم اسالیب اصول فقہ پر گفتگو کرتے ہیں۔

۴۔ اسالیب اصولِ فقہ

مذاہب اربعہ کی اصولِ فقہ پر مرتب کتب کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہو

جاتی ہے کہ ان تمام میں ان چار چیزوں پر تفصیل سے روشنی ڈالی جاتی ہے۔

۱۔ ادلہ اربعہ ، کتاب وسنّت ، اجماع وقیاس

۲۔ احکامِ شرعیہ ، وجوب ، حرمت ، ندب وغیرہ

۳۔ طریقِ استنباط ۴۔ اجتہاد

البتہ ہر ایک کا طریقِ کار دوسرے سے مختلف ہے۔ وہ طرق تین ہیں:

۱۔ طریقِ احناف

۲۔ طریقِ شوافع (اسی کو طریقِ متکلّمین بھی کہا جاتا ہے)

۳۔ طریقِ المتاخرین

۱۔ طریقِ احناف: علماءِ احناف کا اصول مرتب کرنے کا طریق یہ ہے کہ ائمہ کے بیان کردہ مسائل کو پیشِ نظر رکھ کر اصول وضع کرتے ہیں اور ارادہ یہ رکھتے ہیں کہ ہمارے ائمہ نے اس اصول کے مطابق ہی مسائل کا استنباط کیا تھا۔ اس بات کو ہم مثال کے ذریعے واضح کرتے ہیں۔

مثلاً ائمہ نے یہ مسئلہ بیان فرمایا کہ اگر کسی آدمی نے موالی کے لیے وصیت کی اور معانی بیان کرنے سے پہلے فوت ہوگیا تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی۔ اب احناف نے اس پر غور کیا کہ یہ وصیت باطل کیوں ہوئی ہے تو اس نتیجہ پر پہنچے کہ مولیٰ کا لفظ مشترک ہے۔ یہ مالک اور غلام دونوں کے لئے آتا ہے۔ چونکہ اس کا معنیٰ متعین نہ ہو سکا اس لیے وصیت باطل ہوگی۔ اس فرع کو سامنے رکھتے ہوئے یہ اصول وضع کیا۔

کل لفظ وضع للمعانی	جس لفظ کی متعدد معانی کے لیے
متعدد لا یمکن ان یراد منہ	وضع ہو اس سے بیک وقت تمام
کل المعانی۔	معانی مراد نہیں لیے جا سکتے۔

اس اصول کو بعض اصولیین "لا عموم للمشترک" کے الفاظ سے بھی بیان

کرتے ہیں ۔

اہم نکتہ : اس طریق احناف کے بیان سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ کتب میں مذکورہ تمام اصول ائمہ متقدمین کی تصریحات نہیں بلکہ یہ متاخرین کے وہ استخراجات ہیں جو انہوں نے ائمہ کے بیان کردہ مسائل کو سامنے رکھ کر کئے ہیں ۔ اسی نکتہ پر تنبیہ کرتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں :

اعلم انی وجدت اکثرھم یزعمون ان بناء الخلاف بین ابی حنیفه والشافعی علی ھذا الاصول المذکورہ ـــــ انما الحق ان اکثرھا اصول مخرجه من قولہم ۔

(الانصاف ، ۵۹)

میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ علماء کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ احناف اور شوافع کے درمیان ان مذکورہ اصولوں کی بنا پر اختلاف ہے ۔ حالانکہ یہ بات نہیں کیونکہ یہ اصول تو متاخرین نے ان کے اقوال سے مستنبط کئے ہیں ۔

ایک اور مقام پر شاہ صاحبؒ تصریح کرتے ہیں :

وجدت بعضھم یزعم ان جمیع ما یوجد فی ھذہ الشروح الطویلة وکتب الفتاوٰی الضخیمة فھو قول ابی حنیفه وصاحبیه ولا یفرق بین القول المخرج وبین ماھو قول فی الحقیقة ۔ (الانصاف ، ۶۱)

بڑی بڑی کتب اور فتاویٰ جات میں جو کچھ درج ہے ۔ اسے بعض علماء امام اعظمؒ اور صاحبین کے اقوال قرار دیتے ہیں اور ان کے اقوال اور ان سے مستنبط اقوال میں کوئی فرق ہی نہیں کیا جاتا ۔ حالانکہ ان میں فرق کرنا ضروری اور لابدی امر ہے ۔

سوال: متقدمین کے سامنے مسائل بیان کرتے وقت کچھ اصول تھے یا نہیں؟
جواب: ان کے سامنے اصول تھے مگر انہوں نے انہیں مدون نہیں کیا۔ ہاں متاخرین نے یہ ذمہ داری محسوس کرتے ہوئے اس کو خوب نبھایا۔

شیخ ابوزہرہ مصری فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلم ہے کہ ائمہ احناف نے تمام اصول مدون نہیں فرمائے تھے۔ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے سامنے وضعِ مسائل کے وقت اصول ہی نہ تھے۔

نقطع بان بعض هذه الاصول او جلها كان ملاحظاً في استنباطهم ۔ (اصول الفقہ ۲۱)	ہمیں یقین ہے کہ یہ اصول مسائل کا استنباط کرتے وقت متقدمین کے پیشِ نظر تھے۔

۲۔ طریق الشوافع: یہ طریق احناف کے طریق کے برعکس ہے۔ یعنی اس میں اصول کو فروعات سے پہلے مدون کیا گیا ہے قطع نظر اس بات کے کہ وہ اصول ائمہ سے منقول فروعات کے موافق ہیں یا نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ بہت سے علماء فروعات میں امام شافعی کے متبع ہونے کے باوجود اصول میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔ مثلاً امام آمدی شافعی المذہب ہیں مگر اجماعِ سکوتی کے بارے میں امام شافعی سے اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ حجت ہے۔

چونکہ اس میں محض حقائق اور عقلی استدلالات کے پیشِ نظر گفتگو ہوتی ہے اس لیے اس میں متکلمین بھی شوافع کے ساتھ ہیں۔ کیونکہ وہ بھی علمِ کلام میں اسی نقطۂ نظر کے قائل ہیں۔

درج ذیل کتب اسی طریق پہ لکھی گئیں:

۱۔ المعتمد، ابو الحسین محمد بن علی البصری۔ ۲۔ البرہان، امام الحرمین۔
۳۔ المستصفیٰ، امام غزالیؒ۔ ۴۔ المحصول، امام رازیؒ

۳ - طریقِ متأخرین : متأخرین علماء نے ان دونوں طرق کو جمع کر دیا ہے۔ اور ان دونوں کو یکجا کر کے ایک نئے اسلوب کو اپنایا ہے۔

درج ذیل کتب اسی طریق پر ہیں :

۱ - بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی و الاحکام، امام مظفر الدین احمد بن علی الحنفی ۶۹۴۔

۲ - تنقیح الاصول ، صدر الشریعہ عبد اللہ بن مسعود ۷۴۷

۳ - جمع الجوامع ، شیخ تاج الدین عبد الوہاب بن علی ۷۷۱

۴ - التحریر ، امام ابن الہمام ۸۶۱

اصولِ فقہ کے موضوع سے واضح ہو چکا ہے کہ اس میں تین چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے :

۱۔ احکامِ شرعیہ

۲۔ ادلّہ

۳۔ احوالِ مجتہد

ہم اس کتاب میں صرف احکامِ شرعیہ کے بارے میں گفتگو کریں گے۔ اس کے چھ ابواب ہیں جو درج ذیل موضوعات پر مشتمل ہوں گے۔

باب اوّل : حکم کی تعریف و تقسیم کا بیان

باب ثانی : اقسامِ حکم تکلیفی کا تفصیلی بیان

باب ثالث : حاکم کا بیان

باب رابع : تکلیف کا معنی و تقسیم

باب خامس : محکوم بہ (فعل) کا بیان

باب سادس : محکوم علیہ (مکلّف) کا بیان

باب ۲

فصل اوّل ۔ حکم کی تعریف و تقسیم

حکم عقلی ، حکم عادی ، حکم شرعی

حکم شرعی کی تقسیم

حکم تکلیفی اور حکم وضعی میں فرق

سُنّت بھی وحیِ الٰہی ہے

(فصل اوّل)

حُکم کی تعریف و تقسیم

حکم کی تعریف

لُغوی تعریف: لغۃً حکم کے معنیٰ " المنع " (روک دینا) ہے۔ درج ذیل مقامات پر لفظِ حکم لغوی معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔

۱۔ قضائے قاضی کو حکم کہا جاتا ہے۔ اس لیے قاضی اس کے ذریعے انسان کو فیصلہ کے خلاف عمل سے روکتا ہے۔

۲۔ حِکمۃ : اسی سے لفظ حکمۃ ہے کیونکہ وہ انسان کو اعمالِ رذیلہ سے منع کر دیتی ہے۔

۳۔ حَکَمْ : اسی طرح لفظ حَکَمْ (ثالث) ہے جو فریقین کو لڑائی اور فساد سے منع کر دیتا ہے۔

۴۔ حَاکِمْ : حَاکِمْ کی وجہ تسمیہ بھی یہی ہے کہ وہ لوگوں کو مناہی سے روکتا ہے۔

۵۔ حَکَمَۃ : وہ رسی یا لگام جو چوپائے کو سرکشی سے روک دے اسے حَکَمَۃٌ کہا جاتا ہے۔

(لسان العرب، ۱۳ : ۱۴۰)

تعریفِ اصطلاحی : اثبات امر لامر او نفیہ عنہ مثلاً اللہ موجود۔ البحث حق۔

(ایک شئی کا دوسری کے لیے ثبوت یا اس سے نفی کو حکم کہتے ہیں)

تقسیمِ حکم : حکم کی تین اقسام ہیں :

۱۔ حکمِ عقلی ۲۔ حکمِ عادی ۳۔ حکمِ شرعی

حکمِ عقلی : اثبات امر لامر او نفیه عنه بناء علی تفکیر دون توقف علی شرع او تکرار مثلاً الاربعة زوج

(شریعت و تجربہ سے قطع نظر عقلاً ایک شئے کا دوسری کے لیے ثبوت یا نفی حکم عقلی ہے)

حکمِ عادی : اثبات امر لامر او نفیه عنه بناء علی التکرار مثلاً انتشار الارض بعدم النظافة۔

(تجربہ اور مشاہدہ کی بناء پر ایک شئے کا دوسری کے لیے ثبوت یا نفی، حکم عادی ہے)

حکمِ شرعی : اس کی تعریف کے بارے میں علماء کی دو آراء ہیں :

۱۔ جمہور اصولیین کی رائے ۲۔ بعض محققین اصولیین کی رائے

تعریف عند الجمہور : الحکم خطاب الله تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییرًا او وضعًا۔

(وہ خطابِ الٰہی جس کا تعلق مکلفین کے اعمال سے ہو خواہ یہ تعلق طلبی، تخییری ہو یا وضعی)

تعریف عند المحققین : الاثر الذی تقتضیه خطاب الشارع

(وہ اثر جو خطابِ شارع کا تقاضا ہوتا ہے)

اس کو بعض نے "ما ثبت بخطاب الشارع" (شارع کے خطاب کا مدلول) سے تعبیر کیا ہے۔

(نوٹ) فقہاء کے نزدیک بھی حکمِ شرعی کی یہی تعریف ہے

ان دونوں میں سے دوسری تعریف ان وجوہ کی بناء پر مختار ہے ۔

۱ ۔ جمہور اصولیین کی تعریف کے مطابق حکم شرعی اور اس کی دلیل کے درمیان واضح امتیاز نہیں کیونکہ نفسِ خطاب حکم ہونے کے ساتھ ساتھ دلیل بھی ہے ۔ البتہ دوسری تعریف کے مطابق ان دونوں میں واضح امتیاز ہے کہ نفسِ خطاب، دلیل اور اس کا اثر حکم ہے ۔

ڈاکٹر ابو الفتح البیانونی دوسری تعریف کو ترجیح دیتے ہوئے لکھتے ہیں :

ان ھذا التعریف الاخیر میز بین الحکم الشرعی و دلیلہ تمییزاً واضحاً نجعل الحکم ما ثبت بالخطاب و الدلیل خطاب نفسہ خلافاً لتعریف جمہور الاصولیین الذی دمج بینھما تقریباً بجعل الخطاب الشرعی دلیلاً و حکماً فی آن واحد ۔

(الحکم التکلیفی، ۳۹)

اس دوسری تعریف سے حکم شرعی اور اس کی دلیل کے درمیان واضح امتیاز ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں اثر حکم اور نفس خطاب اس کی دلیل ہوگا بخلاف جمہور اصولیین کی تعریف کے کہ ان دونوں میں امتیاز کہاں بلکہ دونوں ایک ہی شے کے نام ہوں گے ۔

۲ ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور اصولیین نے خطاب کو حکم قرار دیا ہے ۔ حالانکہ خطاب کا معنیٰ توجیہ الکلام ہے اور توجیہ الکلام کو حکم کہنا درست نہیں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں خطاب سے مراد مخاطب بہ ہے ۔ لیکن دوسری تعریف کو پیشِ نظر رکھیں تو اعتراض ہی نہیں ہوگا کیونکہ محققین نے خطاب کو حکم قرار نہیں دیا ۔

نفسِ خطاب حکم نہیں : اس تمام گفتگو کو پیشِ نظر رکھنے کے بعد واضح ہو جاتا ہے ۔

کہ نفسِ خطاب حکم نہیں بلکہ اس کا مدلول و اثر حکم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محققین نے جمہور علماء سے اختلاف کیا ہے۔ چند علماء اصولیین کی بھی تصریحات ملاحظہ ہوں:۔

۱۔ امام صدر الشریعۃ حکم شرعی کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ان الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا الخطاب

یہاں حکم سے نفسِ خطاب نہیں بلکہ خطاب کا اثر مراد ہے۔

(التوضیح، ۱۴)

۲۔ شیخ بخیت المطیعی دوسری تعریف کو ترجیح دیتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ یہ اشاعرہ وماتریدیہ کے محقق علماء کی رائے ہے اور افسوس ہے کہ لوگ جمہور کی تعریف پر اعتراضات وارد ہونے کے باوجود اسی کو مختار قرار دیتے ہیں۔

لو عرفنا الحکم من اول الامر بما هو مصطلح الفقهاء من انه ما ثبت بالخطاب اللفظی لسلمنا کل ما قاله المعتزلة ولم تحتج الی تکلف الجواب عنهم بما هو بعید عن الحقیقة ـــ غیر ان فریقا من الحنفیة فسروا الحکم بما ثبت بالخطاب اللفظی و سلکوا طریق المحققین علی وجه ما قلنا، فلیت الآتین

اگر ہم فقہا کی اصطلاح کے مطابق حکم شرعی کی تعریف "ما ثبت بالخطاب" (خطاب کا اثر) کر لیتے ہیں تو معتزلہ کو اعتراض کا موقع نہ ملتا اور نہ ہی ہمیں ایسے جوابات تلاش کرنے پڑتے جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ ہاں احناف میں سے کچھ لوگوں نے محققین کی راہ کو اختیار کرتے ہوئے یہی تعریف کی ہے "ما ثبت بالخطاب" کاش آنے والے لوگ جمہور کے اس مبہم راستے کو ترک کر کے محققین کی راہ پر چلیں۔

یعدلون عن ذالک الطریق المعوج الی طریق المحققین

(حاشیہ مسلم الوصول، ۱: ۳۱)

شیخ نے احناف میں سے ایک فریق کا ذکر کیا ہے۔ ملا خسرو نے مرقاۃ الوصول میں اسی تعریف کو تمام احناف کا قول قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ جمہور کی تعریف شوافع کے ہاں مختار ہے احناف کے ہاں نہیں۔

ان تصریحات سے واضح ہوگیا کہ حکم شرعی کی جو تعریف محققین اور فقہاء نے کی ہے وہی مختار ہے۔

اہم نکتہ

بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ جمہور اصولیین نفسِ خطاب کو حکم نہیں مانتے بلکہ نفسِ طلب کو حکم کہتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ اقیموا الصلوٰۃ کو نہیں بلکہ ایجابِ صلوٰۃ کو حکم کہتے ہیں۔

ڈاکٹر عبدالعزیز رقمطراز ہیں:

فایجاب الصلوٰۃ الذی دل علیہ قولہ تعالی (و اقیموا الصلوٰۃ) ھو الحکم عند الاصولیین اما عند الفقہاء فالحکم ما ثبت بھذا الایجاب و کان اثراً لہ وھو وجوب الصلوٰۃ

(السبب عند الاصولیین، ۱: ۱۲)

اقیموا الصلوٰۃ کا مدلول "ایجابِ صلوٰۃ" جمہور اصولیین کے ہاں حکم ہے اور اس ایجاب کا اثر "وجوبِ صلوٰۃ" فقہاء کے نزدیک حکم ہے۔

یعنی مدلولِ نص (طلب) اصولیین کے ہاں اور اس مدلول کا اثر فقہاء کے ہاں حکم کہلاتا ہے۔ آگے تحریم و حرمت، سبب و مسببیت، شرط و مشروطیت کی مثالیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :-

وبھذا یتبین ان الحکم عند الاصولیین ھو نفس الطلب او التخییر او الجعل اما عند الفقھاء فالحکم ما ثبت بالطلب۔

اس سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ اصولیین کے ہاں نفسِ طلب یا نفسِ تخییر یا نفسِ وضع حکم ہے اور فقہاء کے ہاں طلب کا اثر حکم کہلاتا ہے۔

(السبب عند الاصولیین ۱: ۶۲)

اس تحقیق کے مطابق جمہور اصولیین بھی نفس خطاب کو حکم نہیں قرار دیتے۔ البتہ ان کے ہاں ایجاب و تحریم حکم ہے اور محققین کے ہاں وجوب و حرمت، ان میں نزاع معنوی نہیں بلکہ لفظی ہے۔ کیونکہ حکم شرعی کا تعلق دو چیزوں سے ہے۔

۱۔ اس کا ایک تعلق ذاتِ باری سے ہے کیونکہ حکم کے لیے وہی مصدر و ماخذ ہے۔

۲۔ حکم شرعی کا دوسرا تعلق افعالِ عباد سے ہے کیونکہ وہ اس کا محل ہیں۔

جمہور اصولیین نے اس کی پہلی جہت کا اعتبار کرتے ہوئے اسے ایجاب قرار دیا ہے اور محققین علماء نے اس کی دوسری جہت کا لحاظ کرتے ہوئے وجوب کہا ہے۔

حکمِ شرعی کی مختار تعریف

الحکم اثر خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین طلباً او تخییراً او وضعاً۔

(خطابِ الٰہی کا وہ اثر جس کا تعلق مکلفین کے افعال سے ہو خواہ یہ تعلق طلبی ہو،

تخییری ہو یا وضعی۔

تعریفِ مختار میں بیان کردہ قیودات کے مفاہیم اور فوائد کا تفصیلی جائزہ :

۱۔ اثرِ خطاب اللہ : اس سے مراد خطاب سے ثابت شدہ شی اور نتیجہ ہے۔
اسے بعض " ما ثبت بالخطاب " اور بعض " مدلول خطاب اللہ " سے
تعبیر کرتے ہیں ۔

۲۔ خطاب لغۃً : توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام (افہام کی
خاطر غیر کی طرف کلام کا متوجہ کرنا) ۔

(حاشیہ البنانی ۲، ۴۷ :)

اصطلاحاً : ما یقع بہ التخاطب بالعباد (وہ کلام
جس کے ذریعے اللہ نے اپنے بندوں سے خطاب فرمایا)

جب خطاب سے مخاطب بہ (کلام) مراد ہے۔ جیسے خلق بمعنی مخلوق، قصد
بمعنی مقصود تو تعریف میں خطاب اللہ کا معنی کلام اللہ ہوگا۔

لفظِ خطاب اگرچہ بمنزلِ جنس تمام خطابات کو شامل تھا مگر جب اس کی نسبت
اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی گئی تو اب حکم کے لیے خطاب اللہ ہونا ضروری ہے باقی خطابات
مثلاً جن و انس اور ملائکہ کا خطاب حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔

سوال : جب حکم کے لیے خطاب اللہ ہونا ضروری ہوا تو اب دیگر ادلہ خصوصاً سنّت
سے حکم ثابت نہیں ہوگا۔ حالانکہ اس سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے۔

جواب : اس سوال کا جواب سمجھنے کے لیے دو باتوں سے آگاہی ضروری ہے۔

۱۔ سنت کا وحی ہونا ۲۔ سنت کا مستقل ماخذِ قانون ہونا

۱۔ سُنّت کا وحی ہونا

یہاں یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ صرف قرآن ہی وحی نہیں بلکہ سنّتِ رسول ﷺ

بھی وحی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ قرآن وحی جلی اور سنّت وحی خفی ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے :

وما ینطق عن الھوٰی
ان ھو الا وحی یوحٰی۔

یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم خواہشِ نفس سے نہیں بولتے ہاں جب بھی بولتے ہیں تو اُن کا بول کلام الہٰی ہوتا ہے۔

اس آیت کریمہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام اور گفتگو کو بھی وحیِ الہٰی قرار دیا گیا ہے۔ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے :

الا وانی اوتیت القرآن و مثلہ۔

مجھے قرآن اور اس کی مثل عطا کیا گیا ہے۔

مثل سے مراد سنّت ہے۔ آج تک تمام امتِ مسلمہ سنّت کو وحی تسلیم کرتی رہی ہے اس پر چند تصریحات ملاحظہ ہوں۔

۱۔ مشہور تابعی حضرت حسان بن عطیہؒ (المتوفی ۱۱۲) فرماتے ہیں کہ قرآن کے علاوہ سنّت کا نزول بھی اللہ کی طرف سے ہے بلکہ بذریعہ جبریل امین بھی اس کا نزول ہوتا ہے۔

کان جبریل علیہ السلام
فینزل علی رسولہ بالسنۃ
کما ینزل علیہ بالقرآن۔
(جامع بیان العلم)

حضرت جبریل امین علیہ السلام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس پر سنّت اس طرح لے کر نازل ہوتے جس طرح قرآن لے کر آتے تھے۔

۲۔ امام الحرمین الجوینیؒ (المتوفی ۴۷۸ھ) وحی الہٰی کی تقسیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم یہ ہے کہ جبریل امین کو حکم ہوتا کہ فلاں بات سے حضور علیہ السلام کو آگاہ کرو اس میں الفاظ کا نزول نہیں ہوتا تھا اور دوسری قسم یہ تھی کہ جبریل امین کو حکم ہوتا کہ یہ الفاظ و کلمات بعینہٖ حضور علیہ السلام کے پاس لے جاؤ

القرآن هو القسم الثانی والقسم الاول هو السنۃ۔

(الاتقان ۱/ ۴۴:۱)

دوسری قسم قرآن ہے اور پہلی قسم کو سنّت کہا جاتا ہے۔

۳۔ شیخ ابنِ قیّم (المتوفی ۷۵۱) فرماتے ہیں کہ حضور علیہ السلام پر قرآن کے علاوہ بھی وحی کا نزول ہوتا تھا۔ اسے قرآن نے حکمت کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔

ان اللہ تعالیٰ انزل علی رسولہ وحیین وھما الکتاب والحکمۃ قال اللہ تعالیٰ " وانزل اللہ علیک الکتاب والحکمۃ والکتاب ھو القرآن والحکمۃ ھی السنۃ

(کتاب الروح)

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے محبوب علیہ السلام پر دو طرح کی وحی نازل فرمائی ان میں سے ایک کتاب اور دوسری حکمت کی صورت میں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ لے محبوب! اللہ تعالیٰ نے آپ پر کتاب وحکمت دو چیزیں نازل فرمائی ہیں۔ کتاب سے قرآن اور حکمت سے سنّت مراد ہے۔

۴۔ شیخ محمد عبدالعظیم الزرقانی نسخ القرآن بالسنۃ کے جواز پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان السنۃ وحی من اللہ کما ان القرآن کذلک لقولہ تعالیٰ وما ینطق عن الھوٰی الا وحی یوحٰی ولا فارق بینھما الا ان الفاظ القرآن من ترتیب اللہ والشائہ

سنت بھی قرآن ہی کی طرح وحی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ نبی اپنی خواہش سے نہیں بولتا اس کا نطق و کلام وحی ہی ہوتا ہے۔ ہاں قرآن اور سنّت میں فرق صرف یہ ہے کہ قرآن کے الفاظ اور اس کی ترتیب اللہ تعالیٰ کی طرف سے

والقرآن له خصائصه والسنة خصائصها۔	ہے اور سنت کے الفاظ اور ان کی ترتیب حضور علیہ السلام کی طرف سے ہے۔ کچھ خصائص قرآن کے اور کچھ سنت کے ہیں۔

آگے چل کر لکھتے ہیں:

ان الکتاب والسنة کلاهما وحی من الله وکلاهما نزل به روح القدس بدلیل قوله تعالیٰ وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی فالذهاب الی ان ما ینزل به روح القدس هو خصوص القرآن باطل۔	کتاب و سنّت دونوں وحی الٰہی ہیں اور دونوں کا نزول بذریعہ جبریل امین ہوا اس کی شہادت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی۔ پس یہ کہنا کہ جبریل صرف قرآن ہی لے کر آئے سنّت نہیں یہ بات قطعاً باطل ہے۔ (مناہل العرفان، ۱: ۲۳۷-۲۳۹)

علماءِ اُصول کی تصریحات

ہم اس مسئلہ پر علماء اصول کی بیان کردہ تصریحات کا ذکر بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ انہوں نے بھی سنّت کو اجماع اور قیاس سے الگ رکھتے ہوئے وحی الٰہی قرار دیا ہے۔ ادلہ اربعہ (کتاب، سنّت، اجماع، قیاس) کی وجہِ حصر یوں بیان کیجاتی ہے کہ مستدل وحی سے استدلال کرے گا یا غیر وحی سے۔ اگر وحی سے استدلال کرے

تو وحی جلی ہوگی یا وحی خفی ۔ وحی جلی قرآن اور وحی خفی سنت اور غیر وحی کی صورت میں اجماع اور قیاس

الشیخ احمد المعروف ملا جیونؒ لکھتے ہیں :

وجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلوا اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس۔

(نور الانوار ، ۸)

ان چار میں منحصر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دلیل مستدل وحی ہوگی یا غیر وحی تو پھر متلو (تلاوت کردہ) ہو تو وہ کتاب اللہ ہے اور اگر غیر متلو ہو تو وہ سنت ہے۔ اور اگر دلیل غیر وحی ہو تو تمام علماء کا قول ہے تو اجماع اور اگر بعض کا قول ہو تو اسے قیاس کہتے ہیں۔

امام ابنِ حاجبؒ سنت کو خطاب الٰہی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

اما السنة فلان الرسول لا ينطق عن الهوى و انما هو وحي يوحى۔

(ابن حاجب ، ۲ : ۲۲۱)

پس سنت اس لیے خطاب الٰہی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مرضی سے کلام نہیں فرماتے بلکہ آپ تو وہی کچھ فرماتے ہیں جو وحی ہو۔

۲۔ سنّت قرآن ہی کی طرح ماخذ قانون ہے

جب سنّت کا وحی ہونا ثابت ہوگیا۔ فرق صرف جلی اور خفی کا ہے۔ تو اب جس بنیاد پر قرآن کو ماخذِ قانون تسلیم کیا جاتا ہے اسی طرح سنّت کو بھی کھلے دل سے احکام میں ماخذِ قانون ماننا لازمی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماءِ اسلام نے ہمیشہ سنّت

کو احکام و قوانین کے ثبوت کے لیے مثبت و مستقل ماننا۔ ہم اس پر دو حوالہ جات پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱۔ علامہ شوکانیؒ سنّت کو قرآن ہی کی طرح تشریعِ احکام میں مستقل قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

اعلم انه قد اتفق من یعتد به من اهل العلم علی ان السنة المطهرة مستقلة بتشریع الاحکام و انها کالقرآن فی تحلیل الحلال و تحریم الحرام وقد ثبت عنه صلی الله علیه وسلم انه قال الا وانی اوتیت القرآن و مثله معه ای من السنة التی لم ینطق بها القرآن۔

(ارشاد الفحول، ۳۳)

تمام امت کے اہل علم اس پر متفق ہیں کہ آقائے دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مبارکہ کو احکام کے لیے تشریعی حیثیت حاصل ہے حلال کی حِلّت اور حرام کی حُرمت میں یہ قرآن کی طرح ہے۔ خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مجھے قرآن عطا کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ اس کی مثل بھی عطا کی گئی ہے یعنی ایسی باتیں جن پر قرآن خاموش ہے۔

۲۔ بعض لوگوں نے قرآن کریم کی آیت "وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس" سے استدلال کیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری فقط قرآن کا بیان ہے قرآن سے زائد عطا کرنا آپ کا کام نہیں۔

شیخ عبد العظیم الزرقانی اس استدلال کا رد کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

ان وظیفة السنة لو انحصرت

اگر سنت کی ذمہ داری بیانِ قرآن تک

فی بیان القرآن ماصح ان تستقل بالتشریع من نحو ایجاب وتحریم مع ان اجماع الامۃ قائم علی انھا قد تستقل بذلک کتحریمہ صلی اللہ علیہ وسلم کل ذی مخلب من الطیور وکل ذی ناب من السباع۔

(مناھل العرفان ۱: ۲۳۸)

ہی محدود ہو تو پھر سنت کے بارے میں یہ کہنا کہ سنت احکام کے ثبوت کے لیے مستقل درجہ رکھتی ہے درست نہ ہوگا حالانکہ تمام امت کا اتفاق ہے کہ سنت اس معاملہ میں مستقل حیثیت کی حامل ہے مثلاً حضور علیہ السلام نے پرندوں میں ذی مخلب اور درندوں میں ذی ناب کو حرام قرار دیا ہے جبکہ قرآن اس سے خاموش ہے۔

جب سنّت وحی اور قوانینِ اسلام کے لیے مستقل ماخذ و مصدر رہے تو یہ بات خود بخود واضح ہوگئی کہ سنّت خطابِ الٰہی ہی ہے اور دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ حضور علیہ السلام کی ذات اقدس صرف قرآن کی شارح ہی نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم شارع بھی ہیں۔

بعض لوگوں کا رد

بعض علماء اصول نے اس مذکورہ سوال کے جواب میں سنت کو اجماع وقیاس کے درجہ پر رکھ کر کہا کہ تینوں مثبت للحکم نہیں ہیں بلکہ مظہر ہیں۔

شیخ سعید محمد الحمیری رقمطراز ہیں:

نقول ان ھذہ المصادر لیست مثبتۃ للاحکام بذاتھا المستقلۃ وانماھی کاشفۃ من خطاب اللہ ومعرفات لہ۔ (الحکم والمحتکم عند الاصولیین ۲۴۰)

یہ مصادر (سنت، اجماع، قیاس) مستقل طور پر مثبت للاحکام نہیں بلکہ یہ خطاب اللہ کے لیے کاشف ومظہر ہیں۔

ڈاکٹر محمد ابو الفتح لکھتے ہیں :

فکل ھذہ الادلۃ فی حقیقتھا راجعۃ الی خطاب اللہ عزو جل و معرفات لحکمہ ولیست بمثبتات ولا منشأت۔

یہ تمام دلائل حقیقۃً خطابِ الٰہی کیطرف راجع ہیں اور اس کے حکم کو آشکار کرنیوالے ہیں اور یہ نہ تو مثبت للحکم ہیں اور نہ کوئی نئی چیز۔

(الحکم التکلیفی، ۳۳)

ہمیں اس سے اختلاف ہے کیونکہ اس سے سنّت کا مستقل ماخذ و مصدر ہونا محلِ نظر ہو جاتا ہے حالانکہ جس طرح قرآن ماخذ قانون ہے۔ اسی طرح سنّت بھی ماخذ قانون ہے۔ سنّت صرف مظہر ہی نہیں بلکہ — احکام کے لیے مستقلاً مثبت بھی ہے۔

۳۔ المتعلق بافعال المکلفین :

ہر وہ خطاب حکم کہلائے گا جس کا تعلق مکلفین کے افعال سے ہوگا۔

اس قید سے تین قسم کے خطابات حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔

۱۔ وہ خطابات جن کا تعلق ذات وصفاتِ باری تعالیٰ سے ہے مثلاً

شھد اللہ انہ لاالہ الاھو، ان اللہ عفور رحیم۔

۲۔ وہ خطابات جن کا تعلق مکلفین سے نہیں بلکہ جمادات وغیرہ کے ساتھ ہے مثلاً

یوم نسیر الجبال وتری الارض بارزۃ۔

۳۔ وہ خطابات جن کا تعلق مکلفین کی ذوات سے ہے جیسے ولقد خلقناکم ثم صورتکم۔

افعال :

یہ فعل کی جمع ہے۔ اس سے مراد صرف ظاہری عمل ہی نہیں بلکہ اس میں قول اور اعتقاد بھی شامل ہے کیونکہ جس طرح نماز و زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم ہے اسی طرح اعتقاد وحدانیت اللہ تعالیٰ اور تحریمِ غلیبت کا

بھی حکم ہے۔ اس لئے اصولیین نے فعل کی تعریف کرتے ہوئے تصریح کی ہے

لیس المراد بالفعل ما یتبادر معناہ الی الذھن من اطلاقہ علی من یقابل القول والاعتقاد بل المراد بہ ما یعم ھذہ الثلاثۃ عمل القلب واللسان والجوارح لان الحکم یشمل الخطاب المرتبط بکل ما یصدر عن المکلف من قول او فعل او اعتقاد۔

(السبب عند الاصولیین ۱: ۶۱)

یہاں فعل سے مراد وہ نہیں جو قول اور اعتقاد کے مقابل ہے بلکہ یہاں فعل، قلب، زبان اور اعضاء کے تمام افعال کو شامل ہے کیونکہ حکم ہر خطاب کو کہیں گے خواہ وہ قول سے متعلق ہو یا عمل و اعتقاد سے۔

المکلفین کا مفہوم

یہ مکلف کی جمع ہے اس سے ہر مسلمان عاقل، بالغ مراد ہے۔

اس قید سے وہ خطابات جن کا تعلق صبی سے ہے حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ صبی مکلف نہیں۔

بعض علماء کی رائے: بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ جب صبی کی بیع، نماز اور اسلام قبول کرنا درست اور موجب ثواب ہے (اگرچہ مکلف نہیں)، تو اس سے متعلق خطاب حکم کہلائے گا اس لیے حکم کی تعریف میں افعال المکلفین کے بجائے افعال العباد کا ذکر اولیٰ ہے۔

صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعودؒ نے اس رائے کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

ویخرج من تعریف الحکم ما یتعلق بفعل الصبی کجواز بیعه وصحة اسلامه و صلاته وکونها مندوبة ونحو ذلک فانه لیس بمتعلق بافعال المکلفین مع انه حکم کما ان تعلق الحق بماله او بذمته حکم شرعی ایضاً فینبغی ان یقال بافعال العباد۔ (التوضیح ۱: ۱۵)

اور حکم کی تعریف سے وہ تمام چیزیں خارج ہوگئیں جو فعل صبی سے متعلق ہیں جیسے اسکی بیع کا جائز ہونا، اسلام اور نماز کا صحیح ہونا اور ان پر ثواب کا مترتب ہونا کیونکہ یہ افعال مکلف میں سے نہیں ہیں حالانکہ یہ حکم ہیں ایسے ہی صبی پر ضمان وغیرہ کی صورت میں مال لازم ہوتا ہے وہ بھی حکم شرعی ہے لہٰذا حکم کی تعریف میں مکلفین کی جگہ عباد کا ہونا اولیٰ ہے۔

مذکورہ رائے کا رد: اکثر علماء نے اس رائے کو مسترد کر دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان خطابات کا تعلق صبی سے نہیں ہوتا بلکہ اس کے ولی سے ہوتا ہے اس لیے اس کے مال کے حقوق کی ادائیگی ولی پر لازم ہے نہ کہ صبی پر اور ولی پر اسے تعلیم نماز دینا ضروری اس لیے ہے تاکہ اس کی عادت پڑے۔

امام محلی فرماتے ہیں:

لاخطاب یتعلق بفعل غیر البالغ العاقل وولی الصبی والمجنون مخاطب باداء ما وجب فی مالهما کالزکوٰة وضمان التلف کما یخاطب صاحب

غیر بالغ عاقل کے فعل سے خطاب متعلق نہیں ہوتا اور صبی اور مجنون کا ولی مخاطب ہوتا ہے کہ ان دونوں کے مال سے زکوٰۃ ادا کرے اور کسی کی چیز ضائع کرنے پر ضمان دے جس طرح اگر چارپایہ کسی کی چیز ضائع کر دے تو اس کا مالک

البهيمة بضمان ما اتلفته حيث فرط فى حفظهما لنزول فعلها فى هذه الحالة منزلة فعله

ضمان کا ذمہ دار ہوتا ہے گویا عدم حفاظت کی وجہ سے چوپائے کے فعل کو مالک کا فعل قرار دیا جاتا ہے۔

رہا معاملہ اس کی صحت بیع و نماز و صوم کا تو اس کا ثواب مامور بہ ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لیے ہے تاکہ اسے بالغ ہونے کے ساتھ عادت ہو جائے۔

وصحة عبادة الصبى كصلاته وصومه المثاب عليها ليس هو لانه مامور بها كالبالغ بل يتعودها فلا يتركها بعد بلوغه انشاء الله تعالىٰ۔

بچے کے نماز و روزہ کی صحت اور اس پر ثواب اس لئے مترتب نہیں ہوتا کہ وہ مامور بہ کو بجا لا رہا ہے بلکہ اس لیے ہے تاکہ اسے عادت ہو جائے کہ وہ بالغ ہونے کے بعد اسے ترک نہ کرے۔

(حاشیۃ العطار ۱: ۷۲)

بعض لوگوں نے جواب میں یہ بھی کہا ہے کہ ضروری نہیں ثواب مامور بہ پر ہی مترتب ہو بلکہ فقط اللہ تعالیٰ کا فضل بھی ہو سکتا ہے تو صبی کو ثواب ملا تو مامور بہ کی ادائیگی کی وجہ سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے کیونکہ وہ کسی کے عملِ حسن کو ضائع نہیں کرتا۔

حضور علیہ السلام کے درج ذیل ارشاداتِ گرامی سے بھی جمہور علماء کی رائے کو تقویت ملتی ہے۔ آپ نے صبی کو مرفوع القلم قرار دیتے ہوئے فرمایا:

رفع القلم عن ثلاث عن المجنون حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن

قلم تین اشخاص سے اٹھا لیا گیا ہے۔ مجنون سے یہاں تک کہ اسے افاقہ ہو، نائم سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو، صبی سے یہاں تک کہ وہ بالغ

الصبی حتی یحتلم۔ ہو جائے۔

دوسرے مقام پر آپ نے والدین کو حکم دیا ہے:

مروا اولادکم بالصلاۃ وھم ابناء سبع سنین واضربوھم وھم ابناء عشر

اپنے بچوں کو سات سال کی عمر سے نماز کا حکم دو اور جب وہ دس سال کے ہو جائیں ان کو نماز نہ پڑھنے پر تادیباً سزا دو۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے جمہور علماء فرماتے ہیں:

لما کان الاولاد الصغار غیر مکلفین وجہ الخطاب الی اولیاءھم ولم یوجہ الیھم

چونکہ چھوٹے بچے مکلف نہیں ہوتے اس لیے خطاب ان کے اولیاء کو ہے۔ ان بچوں کو مخاطب نہیں کیا گیا۔

دونوں موقف کے دلائل کے مطالعہ کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں

مختار رائے: کہ بعض محققین کی رائے قوی ہے کہ غیر بالغ صبی بھی شرعاً مخاطب ہے۔

بشرطیکہ وہ عاقل ہو۔ اس سے بڑھ کر اس پہ کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ کتاب و سنّت میں اسے مخاطب بنایا گیا ہے۔

۱۔ سورۂ نور میں گھر داخل ہوتے کے احکام بیان کرتے ہوئے ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

یاایھا الذین امنوا لیستاذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلث مرات۔

اے اہل ایمان تم سے تمہارے غلام اور نابالغ بچے تین اوقات میں اجازت لے کر داخل ہوں۔

اس آیت کریمہ میں واضح طور پر قریب البلوغ کو مکلف بنایا گیا ہے۔ اسی لیے امام ابوبکر الجصاصؒ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

يدل على ان من لم يبلغ و قد عقل يؤمر لفعل الشرائع و ينهى عن ارتكاب القبائح وان لم يكن من اهل التكليف على جهة التعليم كما امرهم الله تعالى بالاستئذان فى هذه الاوقات (احكام القرآن، ۳: ۴۱۰)

یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ عاقل نابالغ کے مکلف نہ ہونے کے باوجود اسے تعلیم و تربیت کی خاطر احکام شرعیہ کے بجا لانے اور قبائح کے ارتکاب سے بچنے کا پابند بنایا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ان اوقات میں اجازت طلب کرنے کا حکم دیا ہے۔

۲۔ حضرت عمر ابن ابی سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں اپنے بچپن ہی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں رہا۔ ایک دفعہ میں نے کھانے کے برتن میں ہاتھ ڈالنے کی کوشش کی تو آپ نے فرمایا:

یا غلام سم اللہ تعالیٰ وکل بیمینک وکل مما یلیک۔

اے بیٹے اللہ تعالیٰ کا نام لے۔ دائیں ہاتھ سے کھا اور اپنے آگے سے کھا۔

۳۔ اسی طرح سیدنا ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں کھجوروں کا ڈھیر لگا ہوا تھا۔ آپ کے نواسے امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس سے ایک کھجور اٹھا کر اپنے منہ میں ڈال لی اس پر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کرتے ہوئے فرمایا:

ارم بها اما علمت انا لا ناکل الصدقة۔

اسے بیٹے اسے پھینک دے تجھے علم نہیں کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے۔

مذکورہ آیت اور دونوں احادیث اس پر شاہد ہیں کہ عاقل غیر بالغ مخاطب ہے اس لئے ڈاکٹر محمد ابوالفتح البیانونی ان دونوں احادیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔

ويظهر من الحديثين السابقين ان توجيه الخطاب للغلمان غير البالغين ممكن واقع فيؤمرون و ينهون في حدود وعيهم وفهمهم كما انهم يعاقبون و يؤدبون في حدود ما يعقلون۔ (الحكم التكليفي، ۳۷)

ان دونوں احادیث سے ظاہر ہے کہ غیر بالغ بچے شرعاً مخاطب ہیں ان کو ان کی استطاعت و فہم کے مطابق معاملات کا حکم دیا گیا اور منع کیا گیا ہے جس طرح انہیں بعض معاملات میں سزا کا مستحق بھی تصور بھی کیا جاتا ہے۔

ہم اس مسئلہ پر گفتگو شیخ محمد عبد الرحمٰن المحلاویؒ کے اس نوٹ پر ختم کرتے ہیں جس میں انہوں نے صبی کے مخاطب ہونے پر ایک بڑی اہم دلیل قائم کی ہے

فان قلت لا يسمى هذا الخطاب حكماً يقال هذا تحكم ظاهر لا يلتفت اليه والحقوق المالية اذا لم تجب على الصبي كان الاخذ من ماله ظلماً فالحقوق المالية كضمان بدل المتلفات تجب في ماله والمراد بصحة بيعه ان بيعه نافذ باذن الولي و لهذا حكم شرعي فالحق ما قاله صدر الشريعة من تعريف

اگر کوئی یہ کہے کہ ایسے خطابات کو حکم نہیں کہا جاتا تو یہ بہت بڑی زیادتی ہے اس لیے یہ قابل توجہ ہی نہیں کیونکہ اگر حقوقِ مالیہ صبی پر لازم نہیں تو ولی کا اس کے مال سے ادا کرنا ظلم کے سوا کچھ نہیں جب حقوقِ مالیہ مثلاً اس کی ضائع کردہ اشیاء کا بدل صبی پر ہی لازم ہے اور بچے کی بیع ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتی ہے تو اسی کو حکم شرعی کہا جاتا ہے۔ لہٰذا صدر الشریعہ کا حکم کی تعریف میں مکلف کے بجائے لفظ عبد ذکر کرنا ہی

الحکم من انہ خطاب اللہ درست ہے۔

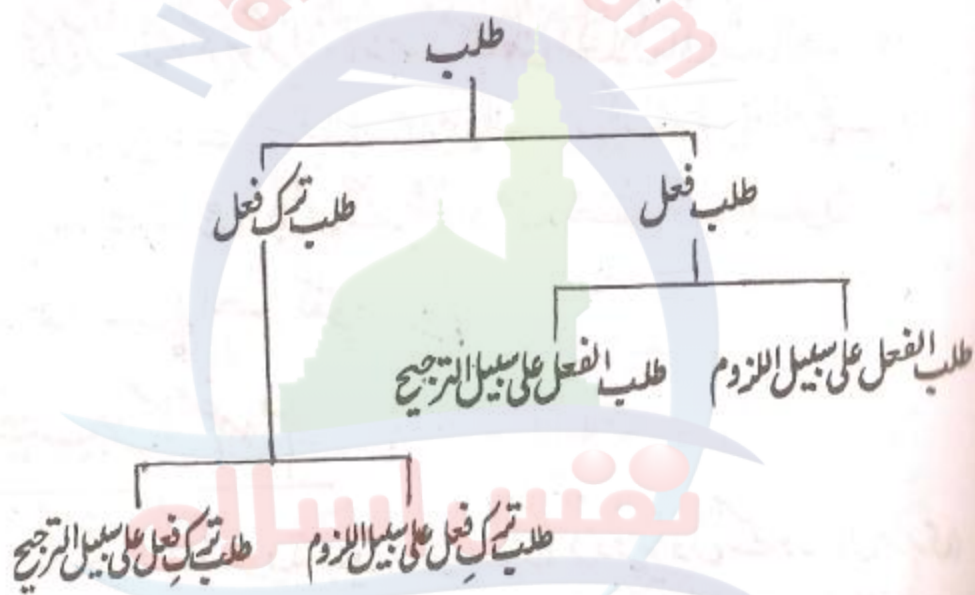
المتعلق بفعل العبد۔ (تسہیل الوصول، ۲۴۴)

خلاصہ یہ ہے کہ صبی ممیز مخاطب ہے اور اس سے متعلقہ حکم خطاب کہلاتا ہے لہٰذا تعریفِ حکم میں افعال المکلفین کی جگہ افعال العباد کے الفاظ ہونے چاہئیں۔

اقتضاء کا مفہوم

اقتضاء کا معنٰی " طلب " ہے۔

طلب کی دو اقسام ہیں:

طلب
- طلب فعل
  - طلب الفعل علی سبیل اللزوم
  - طلب الفعل علی سبیل الترجیح
- طلب ترک فعل
  - طلب ترکِ فعل علی سبیل اللزوم
  - طلب ترکِ فعل علی سبیل الترجیح

طلب کی کل چار صورتیں بن گئیں۔ ہر ایک کی مثال یوں ہے:

۱۔ طلب الفعل علی سبیل اللزوم: یعنی خطاب میں کسی فعل کو بجالانے کا حکم لزوماً ہو۔ یاایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود، اس میں ایفائے عہد کا مطالبہ علی سبیل اللزوم ہے۔

۲۔ طلب الفعل علی سبیل الترجیح: یعنی خطاب میں کسی فعل کو بجالانے کا حکم ہے مگر لازم نہیں۔ اذا تداینتم بدین الی اجلٍ مسمًّی فاکتبوہ۔ یہ

حکم لازم نہیں کیونکہ قرآن مجید نے اگلی آیات میں خود واضح کر دیا ہے کہ اگر وہاں اعتماد کی فضاء ہو تو اسے ترک کیا جا سکتا ہے۔ فان امن بعضکم بعضاً فلیؤد الذی أؤتمن امانتہ۔

۳۔ طلب ترک الفعل علی سبیل اللزوم: یعنی خطاب میں فعل کو ترک کر دینے کا حکم لزوماً ہو۔ لا تقربوا الزنا، لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی۔

۴۔ طلب ترک الفعل علی سبیل الترجیح: یعنی خطاب میں فعل کو ترک کرنے کا حکم ہو مگر لزوماً نہ ہو۔ البغض الحلال الی اللہ الطلاق۔

اقتضاء کی قید سے ایسے خطابات جن میں طلب نہیں بلکہ فقط خبر یا اطلاع ہے وہ حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ مثلاً واللہ خلقکم وما تعملون۔ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم۔

تخییر کا مفہوم

لغۃً: التسویۃ بین الشیئین (دو چیزوں کے درمیان برابری)

اصطلاحاً: التسویۃ بین فعل الشیء وترکہ بدون ترجیح احدھما علی الآخر۔ کسی فعل کی ادائیگی اور ترک میں بغیر ایک دوسرے کی ترجیح کے برابری کو تخییر کہتے ہیں۔ مثلاً اذا حللتم فاصطادوا۔

وضعاً کا مفہوم

وضع لغۃً جعل (تخلیق) کو کہا جاتا ہے

اصطلاحاً: جعل الشیٔ سبباً للآخر او شرطاً لہ او

مانعاً منه (ایک شی کا دوسری کے لیے سبب، شرط یا مانع قرار دینا)

۱۔ سبب کی مثال: السارق والسارقة فاقطعوا۔ اس خطاب میں سرقہ قطعِ ید کا سبب ہے۔ اقم الصلوٰة لدلوک الشمس۔ دلوکِ شمس نماز کے لیے سبب ہے۔

۲۔ شرط کی مثال: وابتلوا الیتٰمیٰ حتی اذا بلغوا النکاح۔ ولایت علی النفس کے لیے بلوغ شرط ہے۔ اذا قمتم الی الصلوٰة فاغسلوا وجوھکم۔ نماز کے لیے وضو شرط ہے۔

۳۔ مانع کی مثال: رفع القلم من ثلث۔ جنون، نیند اور صبی ہونا مکلف ہونے سے مانع ہیں۔

وضعاً کی قید کا فائدہ:

امام ابن حاجب وغیرہ نے اس قید کا اضافہ اس لیے کیا ہے تاکہ حکم کی تعریف جامع ہو جائے کیونکہ تمام خطابات (جن میں سببیّت، مانعیّت، شرطیّت کا تذکرہ ہے) احکامِ شرعیہ میں سے ہیں مگر ان میں طلب و تخییر نہیں چونکہ خطاباتِ شارع دو طرح کے ہیں۔ بعض وہ ہیں جن کا تعلق اقتضاء و تخییر سے اور بعض کا تعلق ان میں سے کسی کے ساتھ بھی نہیں اس لیے وضعاً کی قید کا اضافہ ضروری تھا۔

امام آمدیؒ لکھتے ہیں:

وخطاب الشارع اما ان یکون متعلقاً بالاقتضاء او التخییر او لا یکون فان تعلق باحدھما فھو الحکم التکلیفی وان لم یتعلق بواحد منھما فھو الحکم الوضعی۔ (الاحکام فی اصول الاحکام، ۱:۹۶)	شارع کا خطاب اقتضاء سے متعلق ہوگا یا تخییر سے یا متعلق نہیں ہوگا پس اگر ان دونوں میں سے کسی سے متعلق ہو تو اسے حکم تکلیفی کہتے ہیں اور اگر ان دونوں میں سے کسی کے متعلق نہ ہو تو وہ حکم وضعی ہے۔

س ۔ بعض علماء اصول نے حکم کی تعریف میں وضعًا کی قید کا اضافہ نہیں کیا۔ ان کے ہاں احکامِ وضعیہ حکم میں کیسے شامل ہوں گے؟

ج ۔ اس کے تین جوابات ہیں:

ا ۔ ان علماء نے مطلق حکم شرعی کی نہیں بلکہ حکم تکلیفی کی تعریف کی ہے لہٰذا انہیں اس قید کے اضافے کی حاجت ہی نہیں۔ امام طوفیؒ نے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ومن لم یزد فی تعریف الحکم قید "وضعًا" فالعذر له ان الحکم الشرعی ضربان خطابی ای ثابت بالخطاب و وضعی ای ثابت بالوضع و الاخبار وغرضه بالتعریف هنا هو الحکم الخطابی لا الوضعی اذ ذاک سیعقد له باب مستقل یذکر فیه

اور جس نے حکم کی تعریف میں "وضعًا" کی قید کا اضافہ نہیں کیا اس کا عذر یہ ہے کہ حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں۔ خطابی (جو خطاب سے ثابت ہو) دوسرا وضعی (جو اخبار اور وضع سے ثابت ہو) اور اس کی غرض یہاں حکم خطابی کی تعریف ہی ہے نہ کہ وضعی کی کیونکہ وہ عنقریب مستقل باب میں حکم وضعی کو ذکر کرے گا۔

(شرح الطوفی علی الروضة، ۵۳)

اس جواب میں حکمِ وضعی کو حکمِ تکلیفی سے الگ تسلیم کیا گیا ہے۔

۲ ۔ امام بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ خطابِ وضع کو حکم کی تعریف میں شامل کرنے کے لیے وضعًا کی قید کی حاجت نہیں اس لیے کہ خطابِ وضع اقتضاء اور تخییر میں صراحۃً اگرچہ شامل نہیں مگر ضمنًا تو شامل ہے کیونکہ مانعیتِ حیض کا معنی یہی ہے کہ نماز اس حالت میں حرام ہے سببیتِ دلوک الشمس کا معنی یہی ہے کہ اس وقت نماز لازم ہے۔

اسی رائے کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے :

ان الاقتضاء والتخییر تارۃً یکون صریحًا وتارۃً یکون ضمنًا و یدخل ما اطلق علیه بعض الاصولیین الحکم الوضعی فی النوع الثانی۔

اقتضاء وتخییر کبھی صراحۃً ہوں گے اور کبھی ضمنًا ، بعض اصولیین نے جسے حکم وضعی قرار دیا ہے وہ دوسری قسم ضمنی میں شامل ہو جائے گا ۔

شیخ بنانی فرماتے ہیں :

فالحاصل ان المراد بالاقتضاء ما یعم الصریح والضمنی

یہاں اقتضاء صریح اور ضمنی دونوں کو شامل ہے ۔

اس جواب میں حکم وضعی کو حکم تکلیفی سے الگ تسلیم نہیں کیا گیا۔ لیکن یہ رائے درست نہیں کیونکہ حکم وضعی اور حکم تکلیفی میں مفہوم کے اعتبار سے واضح طور پہ فرق پایا جاتا ہے ۔ (جیسا کہ آگے آ رہا ہے) لہذا ان کو ایک قرار نہیں دیا جا سکتا۔

امام اسنوی ؒ ، بیضاوی ؒ کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہوئے ۔

دعواہ بان اقسام خطاب الوضع داخلة تحت الاقتضاء و التخییر ممنوعة .

یہ دعویٰ کہ خطاب وضع کی اقسام اقتضاء اور تخییر کے تحت داخل ہیں درست نہیں ۔

اس کے بعد آگے چل کر لکھتے ہیں :

ان الصواب ما سلکه ابن حاجب من زیادة قید آخر فی الحد وهو الوضع۔

درست طریقہ وہ ہے جو ابن حاجب نے وضع کی قید کا تعریف کے آخر میں اضافہ کر کے اپنایا ہے ۔

(حاشیہ المرآۃ ، ۲ : ۷۹ ۴)

شیخ محمد امینؒ اس اضافہ کے مخالفین کے بارے میں فرماتے ہیں:

لا یلتفت الی ما قیل من انہ لا یزاد "او وضعا" لادخالہ فیہ بدون ھذہ الزیادۃ۔

یہ قول کہ "وضعاً" کے اضافے کے بغیر بھی خطابِ وضع حکم میں داخل ہو جاتا ہے قابلِ توجہ ہی نہیں۔

۳۔ بعض علماءِ اصول کی رائے یہ ہے کہ خطاباتِ وضعیہ احکام نہیں بلکہ احکام کی علامات ہیں اس لیے انہیں حکم کی تعریف میں شامل ہونا ہی نہیں چاہیے تھا۔

لیکن یہ رائے بھی درست نہیں کیونکہ شارع نے اگر ان خطابات کو بعض اور احکام پر علامت قرار دیا ہے تو اس سے ان کا خود حکم ہونا باطل نہیں ہو جاتا بلکہ ان کا علامت ہونا بھی حکم شرعی ہے۔

امام زرکشیؒ مذکورہ رائے کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وھو ضعیف اذ لا تخرج بذلک عن کونھا احکاما شرعیۃ لان نصب الشارع لہ علامۃ حکم شرعی

یہ رائے ضعیف ہے اس لیے کہ ان کا علامت ہونا انہیں احکام شرعیہ ہونے سے خارج نہیں کر سکتا کیونکہ شارع کا علامت قرار دینا حکم شرعی ہے۔

تقسیمِ حکم: تعریفِ حکم اور سابقہ گفتگو سے واضح ہو چکا ہے کہ حکم کی دو اقسام ہیں۔

۱۔ حکم تکلیفی ۲۔ حکم وضعی

حکمِ تکلیفی عند الاصولیین

ما یقتضی طلب الفعل او الکف عنہ او التخییر بین الفعل والترک

(ہر وہ خطاب جو طلبِ فعل، ترکِ فعل یا فعل و ترک کے درمیان اختیار کا تقاضا کرے)

حکمِ تکلیفی عند الفقہاء

ھو الوصف الشرعی للافعال الصادرۃ من المکلفین بناءً علی طلب الشارع۔
(مکلف سے طلب شارع پر صادر شدہ افعال کے لیے ثابت ہونے والے وصف شرعی کو حکمِ تکلیفی کہا جاتا ہے) (اصول الفقہ الاسلامی، ۲۲۰)
دونوں کی مثال: اللہ تعالیٰ نے مکلفین سے نماز و زکوٰۃ کا مطالبہ علی وجہ اللزوم کرتے کرتے ہوئے فرمایا: واقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ
اصولیین اس خطابِ طالب کو اور فقہاء وجوب صلوٰۃ کو حکم کہیں گے کیونکہ وہ فعل صلوٰۃ کے لیے ہی وصفِ ثابت ہے۔

حکمِ وضعی عند الاصولیین

مایقتضی جعل شئی سبباً لشئی آخر او شرطاً او مانعاً۔
(وہ خطاب جو ایک شی کا دوسرے کے لیے سبب، شرط یا مانع ہونے کا تقاضا کرے)

حکمِ وضعی عند الفقہاء

کون الشئی سبباً لشئی آخر او شرطاً لہ او مانعاً منہ بناءً علی جعل الشارع ذلک الشی سبباً او شرطاً او مانعاً۔
(جعل شارع کی وجہ سے ایک شی کا دوسرے کے لئے سبب، شرط یا مانع ہونا)
دونوں کی مثال: اللہ تعالیٰ نے اوقاتِ نماز کی نشاندہی کرتے ہوئے فرمایا: اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس۔

اس خطاب میں چونکہ شارع نے دلوک کو وجوب صلوٰۃ کا سبب قرار دیا ہے۔ اس لیے یہ اصولیین کے ہاں حکم قرار پائے گا اور فقہاء کے نزدیک دلوک کا وجوب صلوٰۃ کے لیے سبب ہونا حکم ہے۔

حکمِ تکلیفی کی وجہ تسمیہ: تکلیف کا معنی مشقت میں ڈالنا ہے۔ اس کے ذریعے بھی حق شئ کو طلب کر کے مکلف کو تکلیف میں ڈالا جاتا ہے اس لیے اسے حکم تکلیفی کہا جاتا ہے۔

س: وہ خطاب جس میں اقتضاء (وجوب، تحریم) ہو اسے حکم تکلیفی کہنا تو بجا ہے کیونکہ اس میں فعل کا مکلف سے مطالبہ ہوتا ہے مگر تخییر (اباحۃ) میں طلب ہی نہیں بلکہ اختیار ہے لہٰذا اسے حکمِ تکلیفی میں شامل کرنا کیسے درست ہے؟

ج: اس کے پانچ جوابات دیئے گئے ہیں:

۱۔ یہ اصولیین کی اصطلاح ہے لا مشاحۃ فی الاصطلاح۔

۲۔ اباحۃ کو علی سبیل التغلیب حکمِ تکلیفی میں شامل کر لیا ہے۔ جیسے عمرین، قمرین، شمسین۔

۳۔ اس کو حکم تکلیفی میں اس لیے شامل نہیں کیا گیا کہ اس میں تکلیف کا پہلو ہے۔ بلکہ اس لئے شامل کیا گیا ہے کہ اباحت مکلف کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔

ان اعتبار المباح من اقسام احکام التکلیف اعنی انه مختص بالمکلف۔	مباح کو احکام تکلیفیہ کی قسم قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ مباح مکلف کے ساتھ ہی مخصوص ہوتا ہے۔

(عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ، ۲۶)

۴۔ چونکہ مباح کے بارے میں مکلف پہ لازم ہے کہ وہ اس کی اباحت کا اعتقاد رکھے (اور یہ تکلیف ہے) اس لیے اباحت کو تکلیفی میں شامل کر لیا گیا۔

۵۔ بعض علماءِ اصول نے فرمایا کہ یہ تمام جوابات سائل کو مطمئن نہیں کر پاتے کیونکہ واضح بات ہے کہ مباح میں مکلف سے مطالبہ نہیں لہٰذا انہوں نے حکم کو دو اقسام کی طرف منقسم کرنے کی بجائے تین اقسام کی طرف تقسیم کیا ہے تاکہ حکمِ تخییری کا تکلیفی میں شامل ہونا لازم ہی نہ آئے۔

امام آمدیؒ نے حکمِ شرعی کی تقسیم کرتے ہوئے فرمایا:

فهو اما ان یکون متعلقاً بخطاب الطلب والاقتضاء او لا یکون فان کان الاول فالطلب اما للفعل او للترک وان لم یکن متعلقا بخطاب الاقتضاء فاما ان یکون متعلقاً بخطاب التخییر او غیره فان کان الاول فهو اباحة وان کان الثانی فهو الحکم الوضعی۔ (آمدیؒ، الاحکام فی اصول الاحکام ۱: ۱۳۷)

پس وہ حکم خطابِ طلب اور اقتضاء کے ساتھ متعلق ہوگا یا نہیں اگر اول کے ساتھ متعلق ہو پس پھر طلب فعل کی ہوگی یا ترکِ فعل کی اور اگر خطابِ اقتضاء کے ساتھ متعلق نہ ہو تو پھر متعلق خطابِ تخییر سے ہوگا یا اس کے غیر کے ساتھ اگر پہلے کے ساتھ متعلق ہے تو وہ اباحۃ ہے اور اگر دوسرے کے ساتھ متعلق ہو تو وہ حکم وضعی ہے۔

گویا امام آمدیؒ کے نزدیک حکم کی تین اقسام قرار پائیں:

۱۔ اقتضائی ۲۔ تخییری ۳۔ وضعی

ہمارے نزدیک یہی رائے قوی ہے کیونکہ حکم کی تعریف کا تقاضا بھی یہی ہے۔

حکمِ وضعی کی وجہ تسمیہ: وضع کا معنی جعل (بمعنی خلقت) ہے۔ چونکہ اس میں شی کا سبب، شرط یا مانع ہونا فقط جعلِ شارع کی وجہ سے ہے کسی غیر کی وجہ سے نہیں۔ اس لیے اسے حکمِ وضعی کہا جاتا ہے

شیخ زکی الدین شعبان لکھتے ہیں :

انما سمی بھذا الاسم لان المقصود منه وضع الشیٔ سببًا لشیٔ ماخوذ من الوضع وھو الجعل لان اعتبار الشیٔ سببًا انما ھو بجعل الشارع دون غیره ۔ (اصول الفقه الاسلامی، ۲۱۸)

اس کا نام حکم وضعی اس لیے رکھا گیا کیونکہ اس سے مقصود ایک شے کو دوسری شے کے لیے سبب بنانا ہے جو کہ وضع سے ماخوذ ہے اور وہ جعل ہوتا ہے کیونکہ شے کا سبب بننا صرف شارع کی وجہ سے ہے غیر کی وجہ سے نہیں ۔

بعض کی رائے یہ ہے کہ اس کو وضعی کہنے کی وجہ یہ ہے (وضع بمعنی علامت ہے) چونکہ یہ احکام پہ علامت ہوتا ہے اس کے ذریعے اس کام کا حکم نہیں دیا جاتا ۔

امام قرافیؒ لکھتے ہیں :

انه سمی بذلك لانه شیٔ وضعه الله تعالیٰ فی شرائعه ای جعله دلیلًا لانه امر به عباده ۔ (شرح تنقیح الاصول، ۷۹)

اس کا نام حکم وضعی اس لیے رکھا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی شرائع پہ دلیل بنایا ہے نہ کہ اس کے ذریعے اپنے بندوں کو حکم دیا ہے ۔

نوٹ : خطابِ وضعی کو خطابِ اخبار سے بھی تعبیر کرتے ہیں کیونکہ یہ محض خبر کا کام دیتا ہے ۔ رہا حکمِ تکلیفی تو اس میں انشاء (حکم کا بجالانا) ہوتا ہے ۔

حکمِ تکلیفی اور وضعی میں فرق

پیچھے وضعًا کی قید پہ گفتگو میں واضح ہو چکا ہے کہ ان دونوں کو ایک قرار دینا درست نہیں کیونکہ ایک خطابِ طالب اور دوسرا خطابِ اخبار و اعلام ہے لیکن یہاں ہم مزید

وضاحت کے لیے ان کے درمیان جو امتیازات ہیں ان پہ تفصیلی روشنی ڈالنا چاہتے ہیں۔
ان کے درمیان آٹھ امتیازات ہیں۔

۱۔ حکم تکلیفی کا تعلق فعلِ مکلف (عاقل، بالغ) ہی سے ہو سکتا ہے غیر مکلف سے نہیں جبکہ حکمِ وضعی کا تعلق ہر انسان کے فعل سے ہو سکتا ہے خواہ وہ مکلف ہو یا نہ ہو۔ مثلاً صبی اور مجنون پہ حکمِ تکلیفی وارد نہیں ہو سکتا مگر حکمِ وضعی وارد ہو گا اگر انہوں نے کسی کی چیز ضائع کر دی تو ان پہ ضمان لازم ہو گی۔ بلکہ حکمِ وضعی کا تعلق غیر انسان کے فعل سے بھی ہوتا ہے۔ مثلاً چوپائے نے کوئی شی ضائع کر دی تو مالک پر ضمان ہو گی۔

حکمِ وضعی میں مکلف ہونا اس لیے شرط نہیں کہ اس سے غرض تکلیف ہے ہی نہیں بلکہ دو چیزوں کے درمیان ربط بیان کرنا ہے۔ اور ربط مکلف اور غیر مکلف دونوں کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

۲۔ حکمِ تکلیفی میں شرط ہے کہ فعل پہ مکلف قادر ہو کیونکہ تکلیف مالا یطاق محال ہے۔ لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا۔ جبکہ حکمِ وضعی میں انسان کا قادر ہونا شرط نہیں بلکہ کبھی انسان قادر ہوتا ہے جیساکہ ان صورتوں میں ہے مثلاً بیع، نقلِ ملکیت کے لیے سبب ہے۔ وضو، صحتِ نماز کے لیے شرط ہے۔ وارث کا مورث کو قتل کرنا وراثت سے مانع ہے۔

اور کبھی انسان قادر نہیں ہوتا، دخولِ شہر رمضان، وجوبِ صوم کے لیے سبب ہے۔ قرابت، وراثت کا سبب ہے۔ حولانِ حول، وجوبِ زکوٰۃ کے لیے شرط ہے۔ جنون، تکلیفِ مجنون سے مانع ہے۔ یہ تمام امور انسانی قدرت میں نہیں۔

۳۔ حکمِ تکلیفی میں فعل کا مکلف کے علم میں ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر علم نہ ہو تو یہ بھی تکلیف مالا یطاق ہو گی۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وماکنا معذبین حتی نبعث رسولاً۔ ہم رسول مبعوث کرنے

سے پہلے عذاب نہیں دیتے۔ رہا حکمِ وضعی تو اس میں علم شرط نہیں مثلاً :۔

۱۔ کسی شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس خاتون کو اس طلاق کا علم نہ ہو۔

۲۔ والد اپنی صغیرہ بچی یا بچے کا نکاح کر دے تو نکاح واقع ہو جائے گا خواہ ان کے علم میں نہ بھی ہو۔

۴۔ حکمِ تکلیفی کا تعلق مکلف کی ذات سے ہی ہوتا ہے مثلاً قصاص میں قاتل ہی کو قتل کیا جائے گا کسی دوسرے کو نہیں جبکہ حکمِ وضعی کا تعلق مکلف کی ذات کے علاوہ بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً

قتل خطا کی صورت میں قاتل کے خاندان پر دیت لازم ہو گی۔ یہ وجوب الدیۃ علی العاقلۃ بطور تکلیف نہیں بلکہ بطور وضع ہے کیونکہ کبھی فعلِ غیر دوسروں پر ثبوتِ حق کے لیے سبب بن سکتا ہے۔

۵۔ خطابِ طلب میں فعل پر قدرت کے ساتھ ساتھ اس کا حصول ضروری ہوتا ہے خواہ یہ حکم فعلاً ہو جیسے وضو، نماز کے لیے یا ترکاً ہو جیسے تمام منہیات۔ لیکن خطاب وضعی میں فعل کے مقدور ہونے کے باوجود اس کے بجالانے کا حکم نہیں ہوتا مثلاً زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے لیکن اس کا حصول کا حکم نہیں ہے۔ حج کے لیے استطاعت شرط ہے مگر اس کے حصول کا حکم نہیں۔

شیخ محمد امین الشنقیطیؒ نے اس فرق کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

خطاب الوضع علامة اما ان یکون فی قدرته ولا یؤمر به کالنصاب للزکوة والاستطاعة للحج وعدم السفر للصوم

خطاب وضع کی علامت یہ ہے کہ بعض اوقات وہ مکلف کی قدرت میں ہوتا ہے مگر اس کے حصول کا حکم نہیں دیا جاتا مثلاً زکوٰۃ کے لیے نصاب، روزے

وخطاب التکلیف علامۃ ان
یکون فی قدرۃ المکلف ویؤمر
بہ فعلاً کالوضوء للصلوٰۃ۔
او ترکاً لسائر المنہیات۔
(تذکرۃ اصول الفقہ۔ ۴۰)

کے لیے عدم سفر اور حج کے لیے
استطاعت اور خطاب تکلیف میں
مکلف کو قدرت بھی ہوتی ہے اور اسے
اس کے حصول کا حکم بھی دیا جاتا ہے۔
جیسے نماز کے لئے وضو یا تمام منہیات کا
ترک۔

۶۔ ان میں واضح طور پر یہ فرق بھی ہے کہ حکم تکلیفی میں طلب نہیں بلکہ خبر ہوتی ہے
کہ فلاں شئی فلاں کیلئے سبب یا شرط یا مانع ہے۔

۷۔ حکم تکلیفی کا وجود حکم وضعی کے بغیر نہیں ہو سکتا البتہ وضعی کا وجود تنہا بھی ہو سکتا
ہے مثلاً اوقاتِ عبادات احکامِ وضعیہ ہیں تکلیفیہ نہیں۔

۸۔ خطابِ اصلی (مقصود) حکمِ تکلیفی ہوتا ہے۔ حکمِ وضعی اصلی نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ
تعارض کے وقت تکلیفی کو ترجیح ہوتی ہے۔

ان تمام امتیازات کے ہوتے ہوئے حکم تکلیفی اور وضعی کو ایک قرار دینا ہرگز درست
نہیں بلکہ یہ الگ الگ ہیں۔ اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ حکم کی تعریف میں
وضعاً کی قید کا اضافہ ضروری ہے۔

فصلِ ثانی۔ حکم تکلیفی کی تقسیم

جمہور کی رائے

علماءِ احناف کی رائے

دونوں کی تعریفات اور ان میں امتیازات واضح کرنے کے بعد اب ہم ان کی تقسیم کرتے ہیں :

حکمِ تکلیفی کی تقسیم

اس کی تقسیم کے بارے میں دو آراء ہیں :

۱۔ جمہور کی رائے۔ ۲۔ علماءِ احناف کی رائے۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ حکمِ تکلیفی کی پانچ اقسام ہے :

۱۔ ایجاب ۲۔ ندب ۳۔ تحریم

۴۔ کراہت ۵۔ اباحت

س۔ بعض لوگ انہیں ایجاب، تحریم، کراہت سے اور بعض واجب، حرام، مکروہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کی وجہ کیا ہے ؟

ج۔ احکام کی مختلف حیثیات ہیں، مثلاً بلحاظ خطاب طالب للفعل، ایجاب، بطور اثر خطاب وجوب اور باعتبار فعل مکلف واجب۔

اسی طرح بلحاظ خطاب طالب للترک تحریم، بطور اثر، خطاب اور باعتبار فعل مکلف حرام

جن لوگوں نے خطاب شرعی کے اعتبار سے حکم کی تقسیم کی انہوں نے اسے ایجاب، تحریم، کراہت سے تعبیر کیا اور جنہوں نے ان احکام کو فعل مکلف کے اعتبار سے دیکھا۔ انہوں نے انہیں واجب، مندوب، حرام، مکروہ کے نام دیئے۔

الغرض ایجاب و وجوب، تحریم و حرمت ذاتاً متحد ہیں کیونکہ یہ ذاتاً خطاب الہی ہی ہے ہاں اگر اس کی نسبت شارع کی طرف ہے تو ایجاب اور اگر اس کی نسبت مکلف کی طرف ہو تو حرمت و وجوب۔ شرح العضد میں اسی مسئلہ پہ گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

هو اذا نسب الى الحاكم سمى ايجاباً واذا نسب الى ما فيه الحكم سمى وجوباً وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فكذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب و الحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى۔ (شرح العضد على ابن حاجب ۱: ۲۲۵)

جب اس کی نسبت حاکم کی طرف کیجائے تو اسے ایجاب کہتے ہیں جب اس کی طرف نسبت کیجائے جس میں حکم ہے تو اسے وجوب کا نام دیتے ہیں اور وہ دونوں ذاتاً متحد اعتباراً مختلف ہیں اس وجہ سے آپ دیکھتے ہیں کہ کبھی علماء حکم کی تقسیم وجوب و حرمت کی طرف اور کبھی ایجاب و تحریم کی طرف کرتے ہیں۔

پانچ اقسام کی وجہ حصر اور تعریفات

حکم میں تین احتمال ہو سکتے ہیں :

۱۔ طلب فعل ۲۔ طلب ترک فعل ۳۔ اختیار بین الفعل والترک

اگر طلبِ فعل ہے تو علی سبیل الجزم یا علی سبیل الترجیح، پہلی قسم ایجاب اور دوسری ندب۔

اسی طرح طلب ترک فعل علی سبیل الجزم ہے یا علی سبیل الترجیح، پہلی صورت میں تحریم اور دوسری میں کروہ۔ اور تیسرے احتمال میں ایک ہی صورت اباحت کی ہے۔

تعریفاتِ جمہور

۱۔ ایجاب : طلب الشارع الفعل علی سبیل الحتم ۔ (شارع کا کسی فعل کو مکلف سے علی سبیل جزم طلب کرنا)

۲۔ ندب : طلب الشارع الفعل علی سبیل الترجیح ۔ (شارع کا کسی فعل کو علی سبیلِ ترجیح طلب کرنا)

۳۔ تحریم : طلب الشارع الکف عن الفعل علی سبیل الجزم ۔ (شارع کا کسی فعل سے علی سبیلِ جزم منع کرنا)

۴۔ کراہت : طلب الشارع الکف عن الفعل علی سبیل الترجیح ۔ (شارع کا کسی فعل سے علی سبیل ترجیح منع کرنا)

۵۔ اباحت : ھي تخییر الشارع للمکلف بین الفعل و الترک دون الترجیح لاحدھما علی الآخر ۔
(شارع کا فعل اور ترکِ فعل میں کسی ایک دوسرے پر ترجیح دیئے بغیر مکلف کو اختیار دینا)

تعریفات سے واضح ہے کہ دو (ایجاب وندب) میں طلبِ فعل دو (حرام ومکروہ) میں ترکِ فعل اور ایک (مباح) میں اختیار ہے ۔

علمائے احناف کی رائے

علمائے احناف کے نزدیک حکمِ تکلیفی کی سات اقسام ہیں :

۱۔ افتراض ۲۔ ایجاب ۳۔ ندب ۴۔ تحریم
۵۔ کراہتِ تحریم ۶۔ کراہت تنزیہہ ۷۔ مباح

انہوں نے افتراض اور کراہت تحریم کا اضافہ کیا ہے۔

سات اقسام کی وجہ حصر

شارع کی طرف سے حکم تین طرح کا ہو سکتا ہے:

۱۔ طلب ۲۔ طلب ترکِ فعل ۳۔ تخییر

اگر طلب و ترک دونوں نہیں تو اباحت۱ اگر طلبِ فعل ہے تو وہ طلب علی سبیل الجزم ہے یا علی سبیل الترجیح اگر علی سبیل الترجیح ہے تو ندب۲۔

اگر طلب علی سبیل الجزم ہے تو جس دلیل سے وہ طلب ثابت ہو رہی ہے وہ قطعی ہے یا ظنی۔

اگر وہ دلیل قطعی ہے تو ثابت ہونے والا حکم فرض۳ کہلائے گا اور اگر وہ دلیل ظنی ہے تو حکم کو واجب۴ کہا جائے گا۔

طلب ترکِ فعل میں بھی دو صورتیں ہیں وہ طلب ترک علی سبیل الجزم ہے یا علی سبیل الترجیح۔ اگر طلبِ ترک علی سبیل الترجیح ہے تو یہ طلبِ ترک (حکم) مکروہ۵ تنزیہی ہوگی۔

اگر طلب ترک علی سبیل الجزم ہے تو وہ دلیل قطعی ہے یا ظنی۔ اگر دلیل قطعی ہے تو اس سے ثابت شدہ طلبِ ترک کو حرام۶ اور اگر دلیل ظنی ہے تو طلب ترک مکروہ۷ تحریمی کہلائے گی۔

فصلِ ثالث۔ تاریخ اصطلاحات
تقسیم احکام تکلیفی کی حکمتیں
تخفیف و ابتلاء

تاریخِ اصطلاحات

یہاں یہ معاملہ بھی قابلِ غور ہے کہ یہ اصطلاحات کب معرضِ وجود میں آئیں۔ تاریخ پر غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان میں سے بعض کا تذکرہ کتاب وسنّت میں ملتا ہے اور بعض کا نہیں۔ جیسے جیسے اصولِ فقہ کی تدوین ہوئی اس کے ساتھ ہی دیگر اصطلاحات معرضِ وجود میں آگئیں۔ جن اصطلاحات کا تذکرہ قرونِ اولیٰ میں ملتا ہے وہاں ان کے مفہوم میں کچھ عموم تھا۔ اکثر طور پر جو الفاظ قرآن وسنّت میں پائے جاتے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ فرض ۲۔ سنّت ۳۔ حلال ۴۔ حرام ۵۔ مکروہ

فرض

اس کا اطلاق کتاب وسنّت میں فرض اور واجب دونوں پر ہوتا ہے۔

سنّت

اس کا اطلاق لغوی معنی "طریقہ" کے لیے ہوا ہے۔

حرام

اس کا اطلاق حلال کے مقابل ہوا ہے۔

مکروہ

مکروہ کا استعمال محبوب کے مقابل ہوا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وکرہ الیکم الکفر والفسوق والعصیان

اسی طرح حدیث شریف میں ہے: ان اللہ تعالیٰ حرم علیکم عقوق الامہات

مُباح

اس لفظ کا استعمال کتاب وسنّت میں نہیں ملتا ــــ البتّہ اس کے معانی پہ دلالت کرنے والے الفاظ موجود ہیں جیسے دفع الحرج ۔ حلال ۔ رفع الجناح ۔ جیسے لیس علی الاعمیٰ حرج ۔ لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربکم ۔

مندوب

یہ لفظ بھی صدر اول میں نہیں ملتا جبکہ سنت بمعنی طریقہ اس کو شامل ہے ۔ جب علومِ فقہ کی تدوین ہوئی ۔ اس وقت علماء نے ہر ایک کے لیے الگ الگ اسماء وضع کئے ۔

س : جب ان احکامِ تکلیفیہ کا مرجع اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی ہیں تو تمام کو دو اقسام میں کیوں تقسیم نہیں کیا ۔ یعنی بعض ان میں واجب ، بعض حرام اتنی اقسام کیوں بنائی گئیں ؟

ج : اس تقسیم کی دو حکمتیں بیان کی گئی ہیں :-

۱ ۔ اس میں تخفیف ہے : اللہ تعالیٰ کی ذاتِ اقدس کریم و رحیم ہے اور اس کے محبوب صلی اللہ علیہ وسلم بھی سراپا رحمت ہیں ۔ لہٰذا انہوں نے اپنے بندوں اور غلاموں کے لیے شریعتِ اسلامیہ کی صورت میں جتنے احکام عطا فرمائے

ہیں ان میں بندوں کے مصالح، دفعِ ضرر اور عدمِ حرج کا خیال رکھا۔ کتاب وسنت میں متعدد مقامات پر اس بات کا تذکرہ موجود ہے۔ ما یرید اللہ علیکم من حرج، ما انزلنا علیک القرآن لتشقی کے الفاظ اس پر شاہد و عادل ہیں۔ اب اگر تمام احکام کو واجب و حرام میں منحصر کر دیا جائے تو اس سے مشقت و حرج لازم آتا ہے۔ جو کہ نزولِ شریعت کے مقصد کے خلاف تھا۔ اس سے بعض احکام کو مندوب بعض کو سنت اور بعض کو مکروہ قرار دیا گیا ہے۔ گویا بندوں کے ابتلاء میں تخفیف و سہولت پیدا کر دی گئی۔

۲۔ اس تقسیم میں ابتلاء بھی ہو سکتا ہے: اوامر و نواہی کی اس تقسیم کا ایک فائدہ آپ نے ملاحظہ کیا کہ بندوں پر تخفیف ہے۔ اس صورت میں واجب و حرام میں ابتلاء ہے لیکن بعض علماء نے ایک اور چیز کی طرف بھی توجہ دلائی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ابتلاء و آزمائش مندوب و مکروہ میں ہو۔

کیونکہ واجب و حرام کے لحاظ سے مندوب و مکروہ میں ابتلاء زیادہ ہے یعنی دیکھنا یہ ہے کہ مولیٰ کی خوشی و رضا کی خاطر اوامر و نواہی پر کون عمل پیرا ہوتا ہے اور اس کا کامل اظہار واجب کی بجا آوری اور حرام سے اجتناب کی صورت میں ممکن نہیں۔ ہاں اس کا اظہار مندوب پر عمل اور مکروہ سے احتراز کی صورت میں ہو سکتا ہے کیونکہ نفسِ ضعیف بھی خوفِ عذاب و عتاب کے پیشِ نظر واجب کی بجا آوری اور حرام سے اجتناب کی کوشش کرتا ہے۔ اب کامل الایمان وہی شخص ہو گا جو اپنے ربّ کریم کی رضا کے پیشِ نظر عمل کرے۔ جس طرح وہ واجب پر عمل پیرا ہے۔ اسی طرح مندوب پر بھی عمل کرے۔ اور جس طرح حرام سے اجتناب کرتا ہے اسی طرح مکروہ کے قریب بھی نہ جائے۔

تقسیم کے اسی فائدے کی طرف ڈاکٹر البیانونی توجہ دلاتے ہوئے رقم طراز

ہیں کہ واقعتاً خوفِ الٰہی کے پیش نظر کمزور سے کمزور نفس بھی واجب کی بجاآوری
اور حرام سے اجتناب کرتا ہے لیکن جو شخص کامل الایمان ہوتا ہے "

فهم ان هذه التشريعات
بواجبها و مندوبها وحرامها
ومكروهها انما هي لمصلحته
وحده وسبيل سعادته
في الدنيا و الآخرة فلا
يرضى عندئذٍ —
ان يقف عند حدود
الواجب فيتعداه الى فعل
الفضائل و المندوبات كما
يرضى ان يقتصر على
اجتناب الحرام بل
يتعدى اجتنابه لكل
المكروهات وهذا هو
سبيل الصالحين والمخلصين
قال الله عز وجل في الحديث
القدسي ومايزال عبدي
يتقرب الى بالنوافل حتى
احبه فشتان مابين عبد
يقصر نفسه على حدود

وہ جانتا ہے کہ احکام شرعیہ خواہ وہ
واجب ہیں یا مندوب، حرام ہیں یا مکروہ،
یہ تمام کے تمام بندے ہی کی دنیا و آخرت
سنوارنے کیلئے ہیں لہٰذا پھر وہ حدود
واجب تک ہی اپنی تگ و دو کو محدود نہیں
کرتا بلکہ فضائل و مندوبات پر بھی عمل پیرا
ہو جاتا ہے جس طرح وہ صرف حرام ہی
سے اجتناب نہیں کرتا بلکہ تمام مکروہات
سے بھی پرہیز کرتا ہے اور یہی صالحین و
مخلصین کا راستہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا حدیث
قدسی میں ارشاد ہے کہ میرا بندہ نوافل
کے ذریعہ میرا ایسا قرب پاتا ہے کہ میں
اس سے محبت کرتا ہوں۔ ذرا سوچئے
اس بندے کے درمیان جو خوف الٰہی
کے پیش نظر اپنے آپ کو واجبات اور محرمات
تک ہی محدود کر لیتا ہے اور اس بندے
کے درمیان جو رضائے الٰہی کی خاطر اس کے
تمام اوامر پہ عمل اور نواہی سے اجتناب
کرتا ہے وہ یہ نہیں دیکھتا کہ یہ صغیرہ ہے

الواجبات والمحرمات خوفاً
من الله وعقابه وبين
عبد يمتثل الاوامر ويجتنب
النواهي جميعاً دون تفرقه
بين صغيرة وكبيرة ولا
واجب ولا مندوب طمعاً
في ثواب الله ورضائه ولهذا
كان ترغيب الله عزوجل
لعباده المومنين بالفضائل
جملة دون تفصيل فقال
عزمن قائل قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله و
يغفرلكم ذنوبكم وقال ف
وصف عباده الصالحين
وعباد الرحمن الذين
يمشون على الارض هوناً واذا خاطبهم
الجاهلون قالوا سلاماً ۔ (الحكم التكليفي ۷۳)

یا کبیرہ، یہ واجب ہے یا مندوب بلکہ
صرف یہ دیکھتا ہے کہ یہ میرے مولا کا حکم
ہے کتنا فرق ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے
اپنے مومن بندوں کو تمام فضائل کی ترغیب
دی ان کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی،
ارشاد فرمایا اے میرے محبوب!
صلی اللہ علیہ وسلم انہیں فرمادے کہ اگر تم
اللہ سے محبت کا ارادہ رکھتے ہو تو میری
ہر معاملے میں اتباع کرو۔ اللہ تعالیٰ تمہیں
اپنا محبوب بنالے گا اور تمہارے گناہ
معاف فرمادے گا اور دوسرے مقام
پر اپنے صالحین بندوں کے بارے میں
فرمایا کہ رحمٰن کے بندے زمین پر تواضع
کے ساتھ چلتے ہیں اور جب کسی جاہل سے
مخاطبہ پیش آجائے تو سلامتی کی راہ اپناتے
ہیں

خلاصہ یہ ہے کہ اس تقسیم میں اہلِ محبت کی آزمائش ہے۔ جو محبت میں جتنا مخلص ہوگا
وہ مولا کے ہر حکم کو حرزِ جان بنالے گا قطعِ نظر اس کے کہ وہ واجب ہے یا مندوب اور جو
محبت میں کمزور ہوگا وہ راہِ فرار اختیار کرے گا۔

ان میں تضاد نہیں: یہ جو دو حکمتیں بیان کی گئی ہیں ان میں تضاد نہیں بلکہ یہ دونوں ہو سکتی ہیں فرق صرف یہ ہے کہ کمزور اہلِ ایمان کے لیے پہلی اور اور کامل ایمان والوں کے لیے دوسری۔ کیونکہ بندہ جتنا جتنا مولیٰ کے قریب ہوتا ہے اتنے ہی اوامر کی پابندی اور نواہی سے اجتناب کرتا ہے۔

اہم نکتہ

ہم نے احکام تکلیفیہ کی اقسام اور ان کی تاریخ پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ اب ہر ایک پر تفصیلی گفتگو کرنے والے ہیں لیکن اس سے پہلے ایک اہم بات کا جاننا ازحد ضروری ہے۔ اصولیین اور فقہاء کرام نے ان اقسام کے بارے میں یہ ضرور واضح کیا ہے کہ ان میں فلاں پہ عتاب ہے اور فلاں پہ نہیں۔ یہ بھی واضح کیا ہے کہ فلاں کے انکار سے کفر لازم آتا ہے اور فلاں کے انکار سے نہیں۔ مگر انہوں نے یہ تقسیم اس لیے نہیں کی کہ لوگ یہ محسوس کریں کہ سنن اور مستحبات کی کیا ضرورت ہے؟ مکروہات کا ارتکاب کوئی گناہ نہیں جس طرح کہ آج لوگ اس تقسیم کا فائدہ اٹھا رہے ہیں مثلاً:

۱۔ یہ فعل فرض کفایہ ہے جو سب پہ لازم نہیں دوسروں پہ لازم ہے۔
۲۔ یہ حرام لعینہ نہیں بلکہ لغیرہ ہے لہٰذا اس کے ارتکاب میں کوئی حرج نہیں۔
۳۔ بہت سے امور جو شرعاً مطلوب ہوتے ہیں اور انہیں کے ساتھ عبادت میں ذوق پیدا ہوتا ہے مثلاً سنن ان کو کم درجہ سمجھ کر ترک کر دیا جاتا ہے۔
۴۔ مکروہ کا ارتکاب اس لیے کر دیا جاتا ہے کہ یہ کون سا حرام ہے۔ انہیں خطرات کے پیشِ نظر بعض لوگوں نے اس تقسیم سے منع کر دیا ہے تاکہ سہولت سے غلط فائدہ نہ اٹھایا جا سکے۔

ہم اگرچہ ہر قسم کے تحت اس خطرہ سے آگاہ کریں گے مگر یہاں اس بات کی طرف توجہ

دلانا اپنا فریضہ سمجھتے ہیں کہ صغائر کا ارتکاب کبائر کی طرف لے جاتا ہے۔ اس لیے آقائے دوجہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان الشیطان قد ائیس ان یعبد بارضکم ھذہ ولکنہ قد رضی منکم بما تحقرون۔

شیطان اب اس بات سے یقیناً ناامید ہو چکا ہے کہ اس سرزمین پر اس کی عبادت کی جائے گی لیکن اب وہ ایسے گناہوں سے خوش ہوگا جن کو تم حقیر تصور کرتے ہو۔

یہی وجہ ہے کہ اسلاف نے یہ تقسیم ضرور کی مگر ہر وہ عمل جس کو وہ سمجھتے کہ وہ مولا کا محبوب ہے۔ اس پر عمل کرتے قطع نظر اس بات کے کہ وہ واجب ہے یا مستحب۔ اسی طرح ہر وہ عمل جو مولا کو ناپسند ہوتا اس سے اجتناب کرتے خواہ وہ حرام ہوتا یا مکروہ۔

اس لیے علماء نے تصریح کی ہے:

بل کانوا یغضبون لترک السنۃ کما یغضبون لترک الواجب وینکرون اقتراف المکروہ انکارھم لاقتراف الحرام۔

اسلاف ترکِ سنّت پر اس طرح ناراض ہوتے تھے جس طرح واجب کے ترک پر اور مکروہ کے ارتکاب کو اس طرح برا تصوّر کرتے تھے جس طرح حرام کے ارتکاب کو۔

کُتبِ سِیَر میں اس کی بے شمار مثالیں ہیں۔

باب ۲

اقسام حکم تکلیفی کا تفصیلی بیان

پہلی قسم ——— فرض کی لغوی واصطلاحی تعریف

واجب کی لغوی تحقیق

احناف اور جمہور کا اختلاف

دلائل نقلیہ سمعیہ کا بیان

احکامِ فرض

حکمِ تکلیفی کی اقسام پر تفصیلی گفتگو

سابقہ گفتگو میں واضح ہو چکا کہ جمہور کے نزدیک حکم تکلیفی کی پانچ اور احناف کے ہاں سات اقسام ہیں۔ ہم احناف کی تقسیم کے مطابق گفتگو کریں گے کیونکہ اس میں تفصیل ہے۔ ان سات اقسام کی اجمالاً تعریفات گزر چکی ہیں اب ہم ہر ایک پر تفصیلی گفتگو کرتے ہیں:

فرض

یہ حکم تکلیفی کی پہلی قسم ہے۔ لغۃً فرض کے درج ذیل معانی ہیں۔

۱۔ التقدیر: (مقرر کرنا) درج ذیل مقامات میں فرض بمعنی تقدیر آیا ہے:

۱۔ جب عدالت کسی کے نفقے کا فیصلہ کرے تو کہا جاتا ہے: فرض الحاکم النفقۃ (حاکم نے نفقہ مقرر کر دیا)

۲۔ علم وراثت کو علم الفرائض کہنے کی ایک وجہ بھی یہی ہے کہ اس میں ورثاء کے مقررہ حصص کا بیان ہوتا ہے۔

۳۔ مہر کے بارے میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم۔ ہم جانتے ہیں جو ہم نے مقرر کیا ان پر ازواج کے لیے۔

اس آیت میں بھی فرضنا بمعنی قدّرنا ہے۔

۴۔ دوسرے مقام پر والدین کی متروکہ جائیداد کے بارے میں فرمایا کہ خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ ورثا کو (نصیباً مّفروضاً) مقرر حصہ ملے گا۔

۵۔ تیسرے مقام پر قرآن نے مسئلہ طلاق بیان فرماتے ہوئے کہا کہ اگر رخصتی سے پہلے عورت کو طلاق ہو جائے اور مہر مقرر تھا تو فنصف ما فرضتم (نصف مہر

ادا کرو جو تم نے مقرر کیا تھا)

۲۔ القطع : الحز والقطع فی الشئ

لغت میں وہ آلہ جس کے ذریعے چاندی کو کاٹا جائے اسے مقراض کہتے ہیں : المقراض الذی یقطع بہ الفضہ ۔ اسے جِنْز کے نام سے بھی تعبیر کرتے ہیں ۔

۳۔ انزال : فرض نازل کرنے کے معنی میں بھی مستعمل ہے :
ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی المعاد ۔ وہ ذات جس نے آپ پر قرآن نازل کیا ہے وہ آپ کو یہاں لوٹانے والا ہے ۔

۴۔ الزام : بعض مفسرین کی رائے یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ میں فرض بمعنی الزام (لازم کرنا) ہے ۔

اصطلاحی تعریف

جمہور کے نزدیک فرض کی تعریف وہی ہے جو واجب کی ہے احناف کے ہاں فرض کی تعریف یہ ہے :

ماثبت طلبہ من الشارع طلباً جازماً بدلیل قطعی ۔	وہ حکم جس میں شارع کی طرف سے طلب جازم ہو اور وہ دلیلِ قطعی سے ثابت ہو ۔

شرحِ تعریف

ما : یہ بمنزلہ جنس ہے اس میں فرض کے علاوہ باقی اقسامِ حکم بھی شامل ہیں ۔

طلبہ من الشارع : اس قید سے حرام ، مکروہِ تحریمی اور تنزیہی خارج ہو گئے ۔

کیونکہ ان میں طلب فعل نہیں بلکہ ترک فعل ہوتا ہے اور مباح بھی خارج ہو جائیگا اس میں طلب نہیں ہوتی۔

طلباً جازماً : اس قید سے مندوب خارج ہو گیا کیونکہ اس میں طلب ہے مگر جازم نہیں۔

بدلیل قطعی : اس سے واجب خارج ہو گیا اس میں اگرچہ طلب جازم ہے مگر اس کے لیے دلیل قطعی کا ہونا ضروری نہیں

دلیلِ قطعی کسے کہتے ہیں؟

دلیلِ قطعی جاننے کے لیے ضروری ہے کہ ہم دلائلِ نقلیہ سمعیہ کی تعداد اور تعریفات سے آگاہ ہوں۔

دلائلِ نقلیہ سمعیہ کی تعداد اور تعریفات

کتاب وسنّت کے دلائل کو دلائل نقلیہ سمعیہ کہا جاتا ہے۔ ان کی چار اقسام ہیں:

١۔ قطعی الثبوت قطعی الدلالت۔
٢۔ قطعی الثبوت ظنّی الدلالت۔
٣۔ ظنّی الثبوت قطعی الدلالت۔
٤۔ ظنّی الثبوت ظنّی الدلالت۔

١۔ قطعی الثبوت قطعی الدلالت

وہ دلیل جس کے الفاظ تواتر کے ساتھ ثابت ہوں اور اس کی مرادی معنی پر دلالت بھی قطعی ہو۔ درج ذیل دلائل قطعی الثبوت قطعی الدلالت ہیں:

محمد رسول اللہ

۱۔ آیاتِ محکمہ : ان اللہ بکلِّ شیئٍ علیم۔

۲۔ آیاتِ مفسّرہ : وہ آیات جن کا معنی خود حضور علیہ السلام نے متعیّن فرمادیا اور وہ تواتر سے ثابت ہو۔ ماکان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللہ وخاتم النبیّین۔ یہاں خاتم النبیّین کا معنی آخری نبی ہی ہوں گے کیونکہ یہی معنی حضور علیہ السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہے: اناخاتم النبیین لا نبی بعدي۔

۲۔ قطعی الثبوت ظنّی الدّلالت

وہ دلیل جس کے الفاظ تواتر سے ثابت ہوں مگر معنی مرادی پہ دلالت قطعی نہ ہو مثلاً

آیاتِ مؤولہ : والمطلقات یتربّصن بأنفسھنّ ثلثہ قروء

۳۔ ظنّی الثبوت قطعی الدّلالت

وہ دلیل جس کے الفاظ تواتر سے ثابت نہ ہوں مگر معنی پر دلالت قطعی ہو۔

وہ اخبار احاد جن کا مفہوم قطعی ہے مثلاً لا صلوٰۃ إلّا بفاتحۃ الکتاب۔

۴۔ ظنّی الثبوت ظنّی الدّلالت

وہ دلیل جس کے الفاظ تواتر سے ثابت نہ ہوں اور معنی پر بھی دلالت قطعی نہ ہو۔

مثلاً من مسّ الذکر فلیتوضأ۔

ان میں سے پہلی قسم کے ساتھ ثابت شدہ حکم، طلب فعل کی صورت میں فرض اور ترکِ فعل کی صورت میں حرام جبکہ ——

دوسری اور تیسری قسم سے واجب اور کراہت تحریمی کا ثبوت ـــــ اور چوتھی قسم سے سنّت، مستحب، مباح کا ثبوت ہوتا ہے۔

اسی بات کی تصریح امام شامی نے کتاب الحظر والاباحت میں یوں کی ہے:

الاول یثبت الافتراض و التحریم و بالثانی والثالث الایجاب وکراھۃ التحریم و بالرابع تثبت السنۃ و الاستحباب (رد المحتار)

دلیل اوّل سے افتراض و تحریم دلیل ثانی و ثالث سے ایجاب، کراہت تحریم اور دلیل رابع سے سنّت و استحباب کا ثبوت ہوتا ہے

الغرض دلیل قطعی وہ دلیل ہوگی جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ علی المراد ہو۔

مثلاً وہ نصوص قرآنی جو صلوات خمسہ، زکوٰۃ، صیام اور حج پر دلالت کرتی ہیں وہ تمام کی تمام قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالۃ بھی۔

لیکن جس نص میں عدت کا تذکرہ ہے۔ والمطلقات یتربصن بأنفسھن ثلاثۃ قروء۔ یہ اگرچہ قطعی الثبوت ہے مگر قطعی الدلالۃ نہیں بلکہ ظنّی الدلالۃ ہے۔ کیونکہ لفظ قروء حیض وطہر مشترک ہے۔

احناف اور جمہور کا اختلاف

یہ تفریق کہ دلیلِ قطعی کی بناء پر ثابت شدہ حکم فرض اور دلیلِ ظنّی سے ثابت شدہ حکم واجب کہلاتا ہے۔ احناف کے ہاں ہے جمہور علماء ان دونوں پر واجب کا اطلاق کرتے ہیں۔

اس اختلاف پر دلائل اور اس کے ثمر سے آگاہ ہونے کیلئے فرض اور واجب کی لغوی تحقیق سے آگاہ ہونا ضروری ہے فرض کی لغوی تحقیق اوپر گذر چکی ہے۔ اب واجب کی

لغوی تحقیق کرتے ہیں۔

واجب کی لُغوی تحقیق

اس کے بھی لُغتِ عرب میں دو معنیٰ ہیں:

۱۔ ثبوت و لزوم ۲۔ سقوط

۱۔ ثبوت و لزوم: درج ذیل مقامات پر لفظ وجوب ثبوت کے معنیٰ ہیں آیا ہے۔

۱۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دعا مانگتے ہوئے فرمایا:

اللھم انی اسئلک موجبات رحمتک۔ اے اللہ میں تجھ سے ایسی چیزوں کا سوال کرتا ہوں جو مجھ پہ تیری رحمت کو ثابت و لازم کر دیں۔

(فیض القدیر جامع الصغیر، ۱۲۱)

۲۔ داڑھی کے مسائل میں فقہاء کا قول ہے:

یجب قطعہ بعد القبضۃ قبضہ کے بعد داڑھی کا کٹوانا واجب ہے یعنی سنت سے ثابت ہے۔

(ای یثبت قطعہ)

۲۔ سقوط: درج ذیل مقامات پر وجوب بمعنی سقوط ہے۔

۱۔ قربانی کے مسائل کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاذا وجبت جنوبھا جب اس کے پہلو زمین پر گر جائیں

فکلوا منھا۔ پھر اس میں سے کھاؤ۔

درج بالا آیت میں "وَجَبَتْ" بمعنی "سَقَطَتْ" ہے

۲۔ التوبۃ تجب ماقبلھا توبہ ماقبل کے تمام گناہ ساقط کر دیتی ہے

جب فرض اور واجب کا لغوی معنیٰ بیان کر چکے تو اب ہم جمہور اور علماءِ احناف کے اختلاف کی وضاحت کرتے ہیں ۔

احناف کا موقف

احناف کا موقف یہ ہے کہ لغوی معنیٰ کا اصطلاحی معنیٰ پر اثر ضرور ہونا چاہیئے ۔ لغوی معنیٰ کو سامنے رکھتے ہوئے احناف نے واجب و فرض کی درج ذیل تعریفات کی ہیں کہ فرض میں تقدیر ہے اور واجب میں نہیں بلکہ اس میں سقوط ہے ۔

الفرض : الحکم الذی ما علم قطعاً انہ مقدر علینا ۔

(وہ حکم فرض کہلائے گا جس کا تقرر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا قطعی اور مسلّم ہو) یہ بات تب ہی ممکن ہے جب وہ دلیلِ قطعی سے ثابت ہو ۔

الواجب : الحکم الذی لم یعلم تقدیرہ علینا من اللہ تعالیٰ ۔

(وہ حکم واجب کہلائے گا جس کا تقرر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یقینی نہ ہو بلکہ ظنی ہو اور یہ دلیلِ ظنی کی صورت میں ہی ممکن ہے ۔

فرض اور واجب میں فرق

احناف کے نزدیک فرض اور واجب مترادف نہیں بلکہ متباین ہیں ۔ ان کے درمیان درج ذیل فرق ہے ۔

۱ ۔ اگر دلیلِ قطعی سے ثابت ہے تو فرض اور اگر دلیلِ ظنی سے ثابت ہے تو واجب

۲ ۔ فرض پر اعتقاد اور عمل دونوں لازم ہیں جبکہ واجب پر عمل لازم لیکن اعتقاد لازم نہیں ۔ اس لیے کہ اعتقاد کے لیے دلیل قطعی کا ہونا ضروری ہے ۔

۳ ۔ فرض کا منکر کافر جبکہ واجب کا منکر کافر نہیں ہوگا ۔ البتہ فاسق کہلائے گا ۔

صدر الشریعہ اسی فرق کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

فالفرض لازم علماً وعملاً حتی یکفر جاحدہ و الواجب لازم عملاً لا علماً فلا یکفر جاحدہ بل یفسق ۔ (التلویح)

فرض پر اعتقاد اور عمل دونوں لازم ہیں جہاں تک کہ اس کا منکر کافر ہو جاتا ہے جبکہ واجب پر عمل تو لازم ہے، اعتقاد نہیں اور اس کا منکر کافر نہیں بلکہ فاسق ہوتا ہے ۔

۴۔ عمل کے اعتبار سے بھی فرض کا درجہ واجب کے درجہ سے اقوی ہے ۔

امام ابو زہرہؒ فرماتے ہیں :

ان اللزوم فیہ یکون اقل من اللزوم فی الفرض ۔ (اصول الفقہ ، ۹)

واجب میں لزوم کا درجہ فرض کے لزوم سے اقل ہوتا ہے ۔

ہم اس آخری فرق کو ایک مثال کے ذریعے واضح کرتے ہیں ۔ فاتحہ کے بارے میں احناف و شوافع میں اختلاف ہے ۔ شوافع کے ہاں فاتحہ کے بغیر نماز باطل ہوتی ہے ۔ احناف کے ہاں " فاقرؤا ما تیسر من القرآن " کے پیشِ نظر مطلق قرأت فرض اور " لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب " کے پیشِ نظر فاتحہ واجب دونوں حکم موجود ہیں مگر کتاب اور سنّت میں مرتبہ کے لحاظ سے فرق یقیناً ہے ۔ اس لیے مطلق قرأت کو فرض اور فاتحہ کو واجب قرار دینا ہی بہتر ہے ۔

امام عبد العزیز البخاریؒ اس فرق کو یوں واضح کرتے ہیں :

وذلک بان تحصل قرأۃ الفاتحۃ واجبۃ یجب العمل بہا من غیر أن تکون

فاتحہ کے پڑھنے کو واجب قرار دیا جائے اس طرح کہ اسے فرض کا درجہ نہ دیا جائے تاکہ کتاب اللہ اپنے مقام پر قائم

فرضاً لیتقرر الکتاب علی حاله ویحصل العمل بدلیلین علی مرتبتھا۔ (کشف الاسرار، ۲، ۳۰۴)	رہے اور دونوں دلیلوں پر اپنے اپنے مرتبہ کے اعتبار سے عمل بھی ہو جائے۔

جمہور کا موقف

جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ فرض اور واجب دونوں مترادف ہیں ان میں اگرچہ لغۃً اختلاف تھا اور اب بطور منقول اصطلاحی ان کا استعمال ہوتا ہے لغوی معنیٰ کلیۃً متروک ہو چکا ہے۔ اور اصطلاحی معنیٰ ایک ہی ہے۔

علامہ تفتازانیؒ نے یہ موقف ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناھما اللغوی الی معنی واحد وھو مایمدح فاعله ویذم تارکه سواء ثبت ذالك بدلیل قطعی او ظنی۔ (التلویح، ۶۱۰)	فرض اور واجب دونوں مترادف ہیں اور معنیٰ لغوی سے معنیٰ اصطلاحی واحد کی طرف منقول ہیں اور وہ یہ ہے کہ ان کا فاعل لائق تعریف اور تارک قابل مذمت و گرفت ہے۔ اس سے قطع نظر کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے یا دلیل ظنی سے۔

امام آمدیؒ فرض و واجب میں لغۃً اختلاف بیان کرنے کے بعد ان کا اصطلاحی معنیٰ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واما فی الشرع فلا فرق بین الفرض والواجب عند اصحابنا اذ الواجب فی الشرع	ہمارے ہاں اصطلاح شرع میں فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں کیونکہ شرعاً واجب کی تعریف ہے شارع کا وہ خطاب

علی ما ذکرناه عبارۃ عن الخطاب الشارع ما ینتھی ترکہ بسببہ لازم شرعاً فی حالۃ ما و ھذا المعنی بعینہ متحقق فی الفرض الشرعی۔ (الاحکام لآمدی، ۱: ۱۴۰)

جس کا ترک مکلف کو مستحق عذاب بنا دے۔ بعینہ یہی فرض کی تعریف ہے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

لا فرق بین الفرض والواجب بل ھما من الالفاظ المترادفۃ کالحتم واللازم۔
(المستصفیٰ ۱: ۶)

ہمارے ہاں فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں یہ حتم اور لازم کی طرح مترادف الفاظ ہیں۔

اس موقف کے دلائل درج ذیل ہیں۔

۱۔ شریعت نے فرض اور واجب میں فرق نہ کرتے ہوئے بعض مقامات پر واجب پر فرض کا اطلاق روا رکھا ہے۔

الحج اشھر معلومات فمن فرض فیھن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔

حج کے مقرر مہینے ہیں جو شخص ان میں حج کو اپنے اوپر لازم کرے (یعنی احرام باندھ لے) پس وہ نہ جماع کرے نہ گالی دے اور نہ کسی سے جھگڑا کرے۔

۲۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت عالیہ میں لوگ آکر اسلام قبول کرتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کی تعلیم دیتے۔ اس کے بعد کچھ لوگ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کرتے۔

یا رسول اللہ ھل علیّ غیرھا؟

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کے علاوہ بھی ہم پر کچھ فرض ہے؟

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جواباً ارشاد فرماتے:

لا اِلّاَ ان تطوع۔ ان کے علاوہ تم پر کچھ نہیں ہاں نوافل

اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض اور نفل کا ذکر کیا۔ درمیان میں واسطہ (واجب) کا تذکرہ نہیں۔ اگر واجب اور فرض کے علاوہ کوئی شی ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کا تذکرہ فرما دیتے۔

۳۔ علماء احناف کے ہاں بھی فرض کا اطلاق واجب پر اور واجب کا اطلاق فرض پر موجود ہے۔

مثلاً کہا جاتا ہے "الوتر فرض" حالانکہ وتر واجب ہیں اور کہا جاتا ہے "تعدیل الارکان فرض" حالانکہ یہ احناف کے ہاں واجب ہے اسی طرح "الصلوٰۃ واجبۃ"، "الزکوٰۃ واجبۃ" کہا جاتا ہے۔

۴۔ علماءِ احناف کے ہاں بھی دونوں کی شرعی تعریف ایک ہی ہے۔

مایمدح فاعلہ ویذم تارکہ جس کا فاعل مستحقِ مدح اور تارک مستحقِ عتاب ہو۔

۵۔ وجب یجب سے دو مصادر آتے ہیں:

۱۔ اگر اس کا معنیٰ ثبت ہو تو اس کا مصدر وجوب آتا ہے۔

۲۔ اگر اس کا معنیٰ سَقَطَ ہو تو اس کا مصدر "وجبۃ" آئے گا۔

واجب اصطلاحی وجوب مصدر بمعنی ثبوت سے مشتق ہے نہ کہ وجبۃ بمعنی سقوط سے۔ واجب میں سقوط ہے ہی نہیں بلکہ ثبوت ہی ہے تو ثبوت قطعی بھی ہو سکتا ہے اور ظنی بھی۔

علامہ تفتازانیؒ اس دلیل کی نشاندہی یوں کرتے ہیں:

الحق ان الوجوب باللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنی الساقط فانما هو الوجبہ۔
(التلویح ۱/۱۰۰)

وجوب لغت میں ثبوت کا معنی دیتا ہے رہا واجب بمعنی ساقط تو اس سے مصدر وجبۃ آتا ہے نہ کہ وجوب

ان تمام دلائل سے واضح ہو جاتا ہے کہ فرض اور واجب میں فرق کرنا مناسب نہیں البتہ واجبات میں قوت، ضعف، ظہور اور خفا کا فرق کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ایک واجب دلیلِ قطعی سے ثابت ہے تو وہ دلیلِ ظنی سے ثابت ہونے والے واجب سے قوی اور ظاہر ہوگا۔ لیکن یہ صفائی اختلاف واجبات کی ذات میں اختلاف کا سبب قرار نہیں دیا جا سکتا۔

کیا یہ نزاع لفظی ہے یا معنوی؟

اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے کیونکہ جمہور علماء بھی دلیل قطعی اور ظنی کو ایک درجہ نہیں دیتے بلکہ دلیلِ قطعی سے ثابت ہونے والے واجب کو قوی تر مانتے ہیں اور اس کے منکر کو کافر قرار دیتے ہیں اور دلیلِ ظنی سے ثابت شدہ واجب کے منکر کو کافر نہیں کہتے۔ گویا دلیل قطعی اور ظنی کے درجات میں تفاوت تسلیم کرتے ہیں۔

اختلاف معنوی ہے مگر فقہی ہے اصولی نہیں

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ نزاع لفظی نہیں بلکہ معنوی ہے۔ عملاً اس اختلاف کے اثرات ہیں جو دونوں کے ہاں مسلمہ ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر یہ نزاع معنوی نہ ہوتا تو احناف اس پہ اصرار نہ کرتے کیونکہ لفظی نزاع اہلِ علم کا طریقہ نہیں رہا۔ یہ معاملہ کہ معنوی نزاع کیسے ہے؟ تو اس بارے میں کہتے ہیں کہ آپ نے اصول فقہ اور فقہ میں واضح طور پر فرق

پڑھا ہے کہ اصولِ فقہ دلائلِ اجمالیہ کا نام ہے اور فقہ ہر مسئلہ کا دلیل تفصیلی کے ساتھ جاننا ہے۔ علماءِ احناف نے جو فرق کیا ہے یہ دلائلِ اجمالیہ کے لحاظ سے نہیں بلکہ دلائلِ تفصیلیہ میں ہے۔

شیخ العطار اسی طرف توجہ دلاتے ہیں:

فظھر بذالك ان الخلاف یعود الی الفقه لا الی الاصول لابتنائه علی الدلیل التفصیلی الذی قام عند المجتھدین من الحنفیة۔ (حاشیہ العطار ا:)

واضح ہوگیا کہ اختلاف فقہی ہے اصولی نہیں کیونکہ اس اختلاف کی بنیاد مجتہدین احناف کی دلیل تفصیلی ہے۔

ہم ایک مثال کے ذریعے اس موقف کو واضح کر دیتے ہیں۔ احناف کے ہاں تین ضابطے ہیں:

۱۔ ان الزیادة علی النص نسخ (نص پر زیادتی نسخ ہے)۔

۲۔ النسخ لا یثبت بخبر الواحد (خبرِ واحد ناسخ نہیں ہو سکتی)۔

۳۔ ان کے ہاں یہ بھی مسلّم ہے کہ مطلق کو مقید اور عام کو خاص کر دینا نسخ ہے۔

قرآن کریم میں "فاقرؤا ماتیسر من القرآن" کا حکم بتاتا ہے کہ نماز میں مطلق قرأت لازم ہے کوئی خاص حصۂ قرآن لازم نہیں اور سنت "لاصلٰوۃ الا بفاتحۃ الکتاب" سے واضح ہے کہ نماز میں فاتحہ کا پڑھنا لازمی ہے۔ اب علماءِ احناف کہتے ہیں کہ اگر فاتحہ کو بھی اسی درجے پر بطور فرضیت لازم قرار دیتے ہیں جیسے قرأت، تو اس سے خبرِ واحد سے نسخ (حکم اصل کا رفع) لازم آئے گا جو باطل ہے۔ اس لیے انہوں نے دونوں کے لزوم میں فرق کرتے ہوئے کہا کہ مطلق قرأت فرض اور فاتحہ واجب ہے۔

دوسرے علماء کے ہاں چونکہ عام میں تخصیص، مطلق میں تقیید نسخ ہے ہی نہیں اس لیے انہیں فرق کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

فقہاء احناف کی عبارات سے تائید

بعض علماء کی اس رائے پر فقہاء احناف کی کتب سے تائید بھی ملتی ہے ہم یہاں ان میں سے تین علماء کی عبارات ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ امام ابن ہمامؒ "لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب" پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ان ھذا الحدیث مشترکۃ الدلالۃ حیث یمکن تقدیرہ لا صلوٰۃ صحیحۃ فیوافق رأی الشافعی او لا صلوٰۃ کاملۃ فیوافق رأینا وقیام الدلیل عندنا اوجب التقدیر الثانی لان الرکن لا یثبت الا بقطعیۃ وخبر الواحد لیس بقطعیۃ فلا یثبت بہ الرکن لان لازمۃ نسخ الاطلاق الوارد فی الآیۃ بخبر الواحد وھو یستلزم تقدیم الظنی علی

یہ حدیث اس لحاظ سے مشترک الدلالۃ ہے کہ اسے دو معانی پر محمول کیا جا سکتا ہے: اولاً یہ معنی کیا جائے کہ فاتحہ کے بغیر نماز صحیح ہوتی ہے نہیں تو یہ امام شافعیؒ کی رائے کے موافق ہے۔ ثانیاً اس کا یہ معنی ہو کہ ترکِ فاتحہ کی صورت میں ہو تو جاتی ہے مگر کامل نہیں ہوتی تو یہ ہماری رائے کے موافق ہے اور ہماری رائے پر دلیل (قوی) کا ہونا بھی دوسرے معنی پر عمل کو لازم کر دیتا ہے اور وہ یہ کہ رکن (فرض) دلیلِ قطعی سے ثابت ہوتا ہے اور خبرِ واحد دلیلِ قطعی نہیں لہٰذا اس سے رکن ثابت نہیں ہوگا ورنہ

القاطع و ذالك لا يحل فيثبت به الوجوب فقط فيحصل الاثم بترك الفاتحة فلا تفسد به الصلوٰة .

آیت میں وارد شدہ اطلاق کا نسخ لازم آئے گا اور یہ چیز ظنی (خبر واحد) کو قاطع (کتاب اللہ) پر مقدم کرنے کو مستلزم ہے اور یہ ہرگز جائز نہیں

پس ثابت ہوگیا کہ خبر واحد سے صرف وجوب فاتحہ اور اس کے ترک سے گناہ ہوگا لیکن اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی ۔

۲- شیخ عبد العزیز البخاریؒ رقم طراز ہیں :

ان الزيادة على النص نسخ و نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز و لم نجعل قرأة الفاتحة فى الصلوة فرضاً لأن اطلاق قوله تعالىٰ فاقرؤا ما تيسر من القرآن و عمومه يقتضى الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القرأة بالفاتحة نسخاً لذالك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد و هو قوله عليه السلام "لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب".

نص پر زیادتی نسخ ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کا نسخ درست نہیں اس لیے ہم نماز میں فاتحہ کو فرض قرار نہیں دیتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول "فاقرؤا ما تیسر من القرآن" کا اطلاق اور اس کا عموم فاتحہ کے بغیر بھی نماز کے جواز کا تقاضا کرتا ہے پس اب مطلق قرأت کو فاتحہ کے ساتھ مقید کرنے سے آیت کے اطلاق کا نسخ لازم آئیگا جو خبر واحد سے جائز نہیں اور وہ خبر واحد یہ ہے "لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب"۔

۳- صدر الشریعۃ کے الفاظ ملاحظہ ہوں :

لا تزاد الفاتحة وتعديل الارکان علی سبیل الفرضیة بخبر الواحد بل علی سبیل الوجوب لا یلزم منہ نسخ الکتاب ۔ (التلویح)	نماز میں فاتحہ اور تعدیل ارکان کا اضافہ بطور فرض نہیں بلکہ بطور وجوب ہو سکتا ہے کیونکہ بطور فرض ماننے سے نسخ کتاب لازم آئے گا۔ (جو جائز نہیں)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بطور وجوب زیادتی سے کتاب کے حکم کا رفع اور نسخ لازم آتا ہے ۔اس لیے فرض اور واجب میں فرق لازم آتا ہے ۔

مسائل فقہیہ پر اثر

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ فرض اور واجب دونوں میں لزوم ہوتا ہے مگر برابر نہیں بلکہ فرض میں واجب سے بڑھ کر لزوم پایا جاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اگر فعل شرعی کا فرض ترک ہو جائے تو وہ فعل باطل ہو جائے گا اور اگر واجب ترک ہو جائے تو فعل باطل نہیں ہوتا ۔

اس کی دو مثالوں پر ہم اکتفا کرتے ہیں :

۱۔ اگر نماز میں مطلق قرأت کسی نے ترک کر دی تو نماز باطل ہو جائے گی اور اگر فاتحہ ترک کر دی جائے تو نماز باطل نہیں ہوئی اس لیے سجدہ سہو کے ساتھ ازالہ ممکن ہے لیکن مطلق قرأت کا ازالہ ممکن نہیں ۔

۲۔ امام ابوزہرہ کے الفاظ میں دوسری مثال یہ ہے :

قد اجمع الفقہاء علی ان من ترك الوقوف بعرفة بطل حجہ لانہ ترك	فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس شخص نے وقوف عرفہ نہ کیا اس کا حج باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس نے فرض ترک کر دیا ہے اور

فرضًا ومن ترك السعي بين الصفا والمروة لا يبطل حجه لان السعي لم يثبت طلبه بدليل قطعي لا شبهة فيه۔ (اصول الفقہ ، ۷۹)

جس نے صفا و مروہ کی سعی ترک کر دی اس کا حج باطل نہیں۔ کیونکہ سعی دلیل قطعی سے ثابت نہیں ۔

احناف کی رائے قوی ہے!

احناف اور جمہور کا موقف آپ نے تفصیلاً ملاحظہ کیا ہے جس سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ ان کے درمیان فقہی اختلاف ہے اصولی نہیں لیکن اس کے باوجود یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ احناف کا موقف اس سلسلہ میں قوی ہے کیونکہ جب دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ دلیل قطعی اور دلیل ظنی سے ثابت شدہ حکم میں فرق ہے۔ پہلے کا انکار کفر ہے اور دوسرے کا انکار کفر نہیں تو بہتر یہی ہے کہ ان کے لئے اصطلاحات بھی الگ الگ ہوں تاکہ ہر ایک کی اپنے اپنے معنیٰ پہ دلالت قرائن کی محتاج نہ رہے۔

امام ابن امیر الحاجؒ نے احناف کے موقف کی تائید میں یہی بات کی ہے۔

ان افراد كل قسم باسم انفع عند الوضع لموضوع للمقالة فانك تضع احد القسمين معبرًا عنه باسمه الذى يخصه لتحكم عليه بما يناسبه من الحكم بحسب طريق ثبوته قطعًا اوظنًا من غير

ہر قسم کے لیے عنوان مسئلہ کے طور پر بیان کرنے کے لیے الگ الگ نام کا ہونا ضروری اور مفید ہوتا ہے۔ اس میں اس بات کا تعین ہوتا ہے کہ فلاں قسم کا ثبوت چونکہ دلیل قطعی ہے اس لیے اس پر فلاں حکم جاری ہوگا اور دوسری قسم کا ثبوت چونکہ دلیل ظنی

احتیاج الی نصب قرینہ۔

ہے اس لیے اس پر دیگر احکام جاری ہوں گے۔ اس میں قرینہ کی حاجت نہیں رہتی بلکہ نام ہی سے پتہ چل جاتا ہے۔

اور جن لوگوں نے ان اصطلاحات میں تفریق نہیں کی انہیں جابجا پریشانی کا سامنا ہے مثلاً احکام حج میں جمہور علماء بھی تفریق کرنے پر مجبور نظر آتے ہیں تو وہاں فرض کو رکن کے ساتھ تعبیر کر دیتے ہیں۔

ان ارکان الحج ستة و واجباته خمسة والرکن ما یبطل الحج بترکه و الواجب ما یمکن ان یتجبر بدم او غیره۔

ارکان حج چھ ہیں اور اس کے واجبات پانچ ہیں۔ رکن وہ چیز ہے جس کے ترک سے حج باطل ہو جاتا ہے اور واجب سے مراد وہ اعمال ہیں جن کے ترک کا ازالہ دم وغیرہ سے کیا جا سکے۔

بعینہ یہی بات احناف کہتے ہیں کہ ترکِ فرض سے شئی کا وجود باقی نہیں رہتا مگر ترکِ واجب سے وجود باقی رہتا ہے اور کمی کا ازالہ سہو و دم وغیرہ سے کیا جا سکتا ہے۔

حضرت ملا علی القاریؒ شوافع کی اسی بات پر تعجب کرتے ہوئے لکھتے ہیں :—

والعجب من الامام الشافعیؒ فی عدم الفرق بینه و بین الظنی و تسمیة الکل واجبا مع انه اضطرالیه فی باب الحج۔

امام شافعیؒ پر تعجب ہے کہ قطعی اور ظنی میں عدمِ تفریق کا قول کرتے ہوئے ہر ایک کو واجب کہا اور باب الحج میں تفریق کی طرف مجبور ہوئے۔

چونکہ جمہور نے بعض مقامات پر فرض اور واجب میں فرق کیا ہے جیسا کہ اوپر حج کی مثال گذری ہے تو اب ان پر اعتراض ہوگا کہ یہ تم نے اپنے مؤقف کے خلاف کیا ہے۔ اس کا جواب اور توجیہہ امام زرکشیؒ نے ان کی طرف سے یہ کی ہے کہ جمہور نے جو احکام صلوٰۃ و حج میں فرض اور واجب کے درمیان رکن اور واجب کہہ کر فرق کیا ہے تو

هذا ليس في الحقيقة فرقا يرجع الى معنى يختلف الذوات بحسبه وانما اوضاع نسبت للبيان۔	اس سے ان کا مدعا یہ نہیں کہ ان کے درمیان کوئی معنوی تفاوت ہے بلکہ بیان کرنے کے لیے بعض الفاظ کا انتخاب ہے۔

(البحر المحيط، ۶۵)

امام زرکشیؒ کی یہ توجیہ شاید نماز کے بارے میں قابل قدر ہو کیونکہ وہاں واقعۃً جمہور فرض و واجب کو ایک درجہ دیتے ہیں کہ دونوں میں سے کسی ایک کے ترک سے نماز کا وجود باطل ہو جاتا ہے مگر حج میں یہ توجیہ قابلِ توجہ نہیں کیونکہ انہوں نے خود تصریح کر دی ہے کہ رکن کے ترک سے حج باطل اور واجب کے ترک سے حج باطل نہیں ہوتا بلکہ اس کا ازالہ دم سے ممکن ہے۔

علمائے احناف کی یہ دو دلیلیں بھی ان کے موقف کے مختار ہونے پر شاہد ہیں:

۱۔ اگر ہم فرض و واجب کی اصطلاحات اور احکام میں فرق نہ کریں تو لازم آئے گا کہ دلیل قطعی، ظنی اور دلیل ظنی، قطعی کے قائم مقام ہو جائے جو ہرگز مناسب نہیں۔

امام بزدویؒ نے اس دلیل کا ذکر یوں کیا ہے:

فمن رد خبر الواحد فقد ضل سواء السبيل ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد	وہ شخص جس نے خبر واحد کو نہ مانا وہ سیدھے راستے سے بھٹک گیا اور جس نے خبر واحد کو کتاب اور سنت متواترہ کے برابر

اخطاء فی رفعہ عن منزلتہ و دفع الاعلی عن منزلتہ۔

مانا اس نے اسے اس کے درجے سے بڑھا کر اور اعلیٰ کو کم درجہ دیکر خطا کی ہے۔

(اصول بزدوی مع کشف الاسرار، ۲ : ۳۰۴)

اس دلیل کا امام تفتازانیؒ نے رد کیا ہے کہ جمہور اگرچہ فرض و واجب میں فرق نہیں کرتے مگر دلیل قطعی اور ظنّی میں فرق کرتے ہیں۔

قد یتوھم ان من جعلھما مترادفین جعل خبر واحد الظنّی بل القیاس المبنی علیہ فی مرتبۃ الکتاب القطعی حیث جعل مدلولھما واحدًا وھو غلط ظاھر۔

کبھی یہ مغالطہ دیا جاتا ہے کہ شاید فرض و واجب کو مترادف قرار دینے والے خبر واحد ظنی بلکہ قیاس کو کتاب قطعی کا درجہ دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے۔

(حاشیۃ التفتازانی علی شرح العضد، ۱ : ۲)

یہ بات درست ہے کہ جمہور دلیل قطعی اور ظنی میں فرق کرتے ہیں لیکن ان کو چاہیئے کہ وہ اصطلاحات میں بھی فرق کریں تاکہ نہ تو ان کو بعض مقامات عدم تفریق کی وجہ سے یہ پریشانی لاحق ہو اور نہ ہی ان کے بارے میں کسی کو بدگمانی ہو۔

۲۔ دوسری دلیل احناف کی یہ ہے کہ جب جمہور علماء سنّتِ ھدیٰ اور سنّتِ زوائد کی اصطلاحات میں اس لیے فرق کرتے ہیں کہ ایک کے ترک سے کراہت لازم آتی ہے۔ اور دوسری کے ترک سے نہیں۔ تو جب کراہت اور عدمِ کراہت کی وجہ سے ان میں تفریق کرتے ہیں تو یہ لازم ہے کہ وہ ان میں ضرور فرق کریں یہاں کفر اور عدمِ کفر لازم آتا ہے۔

لہٰذا جمہور کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ احناف کی رائے پر عمل کریں۔ ہم اپنی بات امام غزالیؒ کے اس اہم نوٹ پر ختم کرتے ہیں:

نحن لاننکر انقسام الواجب الی مقطوع و مظنون ولا نحجر فی الاصطلاحات بعد فهم المعانی ۔ (المستصفیٰ ۱: ۶۶)	ہم (شوافع) واجب کی دلیل قطعی اور ظنی کی طرف تقسیم کا انکار ہرگز نہیں کرتے اگر نتیجہ ایک ہی ہے تو اصطلاحات پر کوئی اعتراض نہیں۔

یعنی ہم اسے واجب قطعی کہدیں گے اور احناف اسے فرض کا نام دیں گے۔

احکامِ فرض

۱۔ مکلف پر فرض کا اعتقاد لازم و ضروری ہے۔ اس کا انکار کُفر ہے۔

۲۔ اس پر عمل قطعاً لازم ہے جو شخص فرضیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کو ترک کریگا وہ فاسق اور اللہ تعالیٰ کا نافرمان قرار دیا جائے گا۔

بعض ایسے فرائض ہیں جن کے بارے میں علماء کی رائے یہ ہے کہ فرضیت کے قائل ہونے کے باوجود ان کا ترک بھی کفر ہے۔ مثلاً فرض نماز کے بارے میں امام احمد بن حنبل رح کی رائے یہ ہے کہ اس کا تارک کافر ہو جاتا ہے۔ ایسے شخص سے توبہ کروائی جائے اور اسے قتل کر دیا جائے۔

امام مالک اور امام شافعی رحمہا اللہ تعالیٰ کی رائے بھی یہی ہے کہ وہ شخص کافر ہو جاتا ہے اور اسے حدًا قتل کر دیا جائے۔

امام ابو حنیفہ رض کی رائے یہ ہے کہ اگر نماز کی فرضیت کا قائل ہے تو کافر نہیں ہوگا۔ اسے قتل نہ کیا جائے بلکہ اسے قید میں ڈالا جائے تاکہ وہ توبہ کرے۔

۳۔ فرض کا تارک دنیا و آخرت میں عقاب شدید کا مستحق ہوگا۔

۴۔ ترکِ نماز کی وجہ سے عبادت باطل ہو جاتی ہے خواہ فرض رکن ہو یا شرط۔

اقسامِ فرض

کچھ اقسام تو ایسی ہیں جو فرض اور واجب دونوں کو شامل ہیں اور کچھ فرض کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ہم یہاں صرف ان اقسام کا تذکرہ کریں گے جو عند الاحناف صرف فرض کے ساتھ ہی مخصوص ہیں اور بقیہ کا ذکر تقسیماتِ واجب میں آئے گا۔

احناف کے نزدیک فرض کے اطلاقات درج ذیل ہیں:

الفرض الاعتقادی، الفرض القطعی، الفرض العملی، الفرض الظنی

ان اطلاقات کے پیشِ نظر کہا جا سکتا ہے کہ احناف کے ہاں فرض کی بنیادی اقسام دو ہیں:

۱۔ الفرض الاعتقادی (الفرض القطعی)

۲۔ الفرض العملی (الفرض الظنی)

۱۔ الفرض القطعی

اس کی تعریف پہلے گذر چکی ہے۔

ما ثبت طلبه من الشارع طلباً جازماً بدليل قطعی

وہ حکم جس کے بارے شارع کی طلب جازم ہو اور وہ دلیل قطعی کی بنا پر ثابت ہو۔

۲۔ الفرض العملی

ما ثبت طلبه من الشارع طلباً جازماً بدليل ظنی۔

وہ حکم جس کے بارے میں شارع کی طلب جازم مگر اس کا ثبوت دلیل ظنی کی بنا پر ہو۔

فرض کی دوسری قسم واجب کے مترادف ہے کیونکہ عملِ قطعی کا سبب ہے مگر

اعتقاد قطعی کا فائدہ اس سے حاصل نہیں ہوتا۔

اس تقسیم سے ایک اہم سوال کا جواب بھی آجاتا ہے اور وہ سوال یہ ہے:

سوال: احکام فرض میں گزرا ہے کہ فرض کا منکر کافر ہے۔ چوتھائی سر کا مسح مثلاً عند الاحناف فرض ہے۔ دیگر ائمہ اسے تسلیم نہیں کرتے یعنی وہ اس کا فرض کا انکار کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں کیا رائے ہے؟

جواب: فرض کی تقسیم سے اس کا جواب آگیا ہے کہ چوتھائی سر کا مسح فرض اعتقادی نہیں بلکہ فرض عملی ہے۔ اس کا انکار کفر نہیں بلکہ ائمہ مجتہدین اس سے اختلاف دلائلِ شرعیہ کی ہی بنا پر کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کے لیے فسق بھی ثابت نہیں ہوگا۔ ہاں سر کا مسح فرضِ اعتقادی ہے۔

امام شامیؒ فرض کی تقسیم قطعی اور عملی کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ان المجتهد قد یقوی عنده	کبھی مجتہد کے ہاں کوئی ایسی دلیل جو
الدلیل الظنی حتی یصیر	نفس الامر میں ظنی تھی قطعی کے درجہ پر
قریبًا عنده من القطعی	ہوتی ہے اب اس سے ثابت شدہ
فما ثبت به یسمیه فرضًا	حکم کو وہ فرض عملی کہے گا کیونکہ وجوب
عملیًا لانه یعامل معاملة	عمل میں وہ بمنزلِ فرض ہے اور ظنیت
الفرض فی وجوب العمل ویسمیه	دلیل کے پیش نظر اس حکم کو واجب کہا
واجبًا نظرًا الی ظنیة دلیله	جائے گا پس ایسا حکم واجب کی قوی تر
فهو اقوی نوعی الواجب واضعف	اور فرض کی ضعیف تر قسم قرار پائے گا۔
نوعی الفرض۔ (رد المحتار ١: ٦٤)	

دوسری قسم — واجب کا بیان

احناف اور جمہور کی رائے

احکام واجب

الفاظ واجب

واجب!

یہ حکم تکلیفی کی دوسری قسم ہے۔ اس کی لغوی تحقیق فرض کی بحث میں گزر چکی ہے اس لیے ہم واجب کی اصطلاحی تعریف سے گفتگو شروع کرتے ہیں۔

سابقہ صفحات میں تفصیل کے ساتھ گزر چکا کہ احناف فرض اور واجب کے درمیان تسمیۃً بھی فرق کرتے ہیں مگر جمہور نہیں کرتے۔ لہٰذا واجب کی تعریف دونوں کے ہاں الگ الگ ہوگی۔ احناف واجب کی ایسی تعریف کریں گے جس میں فرض شامل نہ رہے اور جمہور ایسی تعریف کریں گے جس میں فرض شامل ہو جائے۔

احناف کے ہاں اصطلاحی تعریف

احناف واجب کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

ما ثبت طلبہ عن الشارع	وہ حکم جس میں شارع کی طلب جازم
طلباً جازماً بدلیل ظنی	ہو اور اس کا ثبوت دلیل ظنی کی بنا پر ہو۔

جمہور کی تعریف

واجب کی شرعی تعریف جمہور نے مختلف الفاظ میں کی ہے ہم ان میں سے یہاں دو تعریفات کا ذکر کرتے ہیں:

۱۔ امام غزالیؒ نے واجب کی تعریف یوں کی ہے:

الواجب خطاب باقتضاء	ہر وہ خطاب طالب للفعل جس کے تارک

الفعل مقترفاً بالاشعار بالعتاب علی الترک۔ پر عتاب و وعید سنائی گئی ہو واجب کہلاتا ہے۔

(المستصفٰی، ۱: ۶۵)

۲۔ امام بیضاویؒ کی تعریف یہ ہے:

الواجب الذی یذم شرعاً تارکہ قصداً مطلقاً ہر وہ فعل جس کے عمداً تارک کو مستحق مذمت و عذاب ٹھہرایا گیا ہو۔

(منہاج الوصول فی علم الاصول، ۱: ۵۶)

دونوں تعریفات کا مدعا اگرچہ ایک ہی ہے مگر دوسری پہلی سے جامع اور مانع ہے۔ کیونکہ اس میں قیودات زیادہ ہیں۔ لہٰذا ہم دوسری تعریف کی شرح کرتے ہیں۔

شرحِ تعریف

ما: اس سے مراد فعل ہے۔ یہ قید بمنزلہ جنس ہے یہ تمام افعال کو شامل ہے۔ خواہ وہ واجب ہوں یا غیر واجب۔

یذم: اس قید سے حکم کی تین اقسام مندوب، مکروہ اور مباح خارج ہو گئیں۔ کیونکہ واجب کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کا ترک مکلف کو مستحقِ ذم بنا دیتا ہے اور ان تینوں میں ذم نہیں۔ مندوب کے ترک پر ذم نہیں۔ مکروہ کے عمل پہ ذم نہیں اور مباح کے ترک اور عمل دونوں پہ ذم نہیں۔

ذم سے مراد یہ ہے کہ کتاب وسنت یا اجماع امت میں صراحتاً اس فعل پہ عتاب بیان کیا گیا ہو۔

شرعاً: اس قید سے یہ واضح کرنا مقصد ہے کہ ذم کا ماخذ و مصدر شریعت ہے نہ کہ عقل جس طرح کہ معتزلہ کہتے ہیں۔

تارکا : اس قید سے حرام کو خارج کیا۔ کیونکہ حرام میں فعل پر مذمت ہے نہ کہ تارک پر اور واجب میں ترک پر مذمت ہے۔

قصداً : اس قید کے دو فائدے ہیں :

۱۔ وہ واجبات جو سہواً یا عذر معقول کی بنا پر ترک ہو گئے۔ اس ترک پر ذم نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ ترک قصداً نہیں۔

۲۔ یہ تعریف واجب کی ایک قسم واجب موسّع کو بھی شامل ہے۔ مثلاً نماز کا وقت شروع ہو گیا۔ مکلف اس کی ادائیگی پر قادر بھی تھا لیکن موت، نوم، نسیان کی وجہ سے نماز ادا نہ کی جاسکی۔ اب ترک واجب ہے کیونکہ اس نے وقت

مطلقاً : اس قید کا تعلق لفظ یذم سے ہے یا لفظ تارک سے ہے۔ اگر اس کا تعلق لفظ یذم سے ہو تو اب عبارت ہوگی ای ذماً مطلقاً یعنی یہ ذم من کل الوجوہ ہو جیسے واجب علی العین (نماز ظہر) کے ترک پر یا ذم من وجہ ہو جیسے واجب علی الکفایہ (جنازہ) کے ترک پر۔

اگر اس کا تعلق لفظ تارک سے ہو تو اب عبارت ہوگی۔

ای ترکاً مطلقاً یعنی اگر مطلقاً واجب ترک ہو گیا تو پھر ذم ہوگی ورنہ نہیں۔

اب مطلقاً ترک کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ واجب کو جمیع وقت میں ترک کر دیا۔ مثلاً نماز ظہر کا وقت گذر گیا اور ادا نہیں کی۔

۲۔ تمام صورتیں واجب کی ترک کر دیں مثلاً اس کے تین کفارے تھے کوئی بھی ادا نہیں کیا۔

۳۔ تمام مکلفین نے اسے ترک کر دیا۔ مثلاً جنازہ کسی نے بھی ادا نہیں کیا۔

احکام واجب

۱۔ مکلف پر اس کا اعتقاد لازم وضروری نہیں بلکہ ظنی ہے اگر اس کا انکار کردے

تو اس سے کفر لازم نہیں آتا۔ البتہ فسق لازم آئے گا۔

۲۔ مکلف کے لیے اس پر عمل ہر طور لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ عمل کے لیے دلیل قطعی کا ہونا ضروری نہیں بلکہ دلیل ظنی بھی کافی ہے۔

۳۔ اگر مکلف اسے حقیر تصور کرتے ہوئے اس کا ترک کرے گا تو اس سے کفر لازم آئے گا۔

۴۔ اگر کسی نے تاویل کی بنیاد پر اسے ترک کیا تو اس سے فسق لازم نہیں آئے گا۔

۵۔ مکلف اس کے ترک پر عقاب شدید کا مستحق ہوگا۔

۶۔ اس کے ترک سے عمل باطل نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود باقی رہتا ہے۔ البتہ اس کمی کا ازالہ درج ذیل اشیاء سے کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ اعادہ ۲۔ نماز میں سجدہ سہو ۳۔ فدیہ مثلاً احکام حج میں۔

الفاظ واجب

وہ الفاظ جو وجوب پر دلالت کرتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ فعل امر۔ خذ من اموالہم صدقۃ تطھرھم۔

۲۔ فعل مضارع مجزوم بلام امر لیوفوا نذرھم ۔ لینفق ذو سعۃ من سعتہ۔

۳۔ اسم فعل بمعنی الامر۔ یایھا الذین امنوا علیکم انفسکم ۔ مہ علیکم بما تطیقون (الحدیث)

۴۔ المصدر النائب عن فعل الامر۔ فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب

۵۔ التصریح من الشارع بلفظ الامر۔ ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی

اهلها .

٦ - التصريح بلفظ الايجاب والفرض والكتب - كتب عليكم الصيام - فريضة من الله . قول رسول الله صلى الله عليه وسلم الوتر حق .

٧ - ترتيب الذم والعقاب على الترك - لئن اشركت ليحبطن عملك وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن لم يوتر فليس منا .

٨ - كل اسلوب في اللغة العربية يمكن ان تفيد الوجوب - ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا .

تقسیماتِ واجب

پہلی تقسیم

واجب مطلق

واجب موقت

واجب مضیق، واجب موسع،

واجب ذو شبہین

واجب کی مختلف جہات سے متعدد تقسیمات ہیں :

تقسیم اوّل : زمانۂ ادائیگی کے لحاظ سے واجب کی دو اقسام ہیں :

واجب مطلق ۔ واجب موقت

۱۔ واجبِ مطلق کی تعریف

ماطلب الشارع فعلہ دون ان یحدد من عمر المکلف وقتاً لادائہ ۔ (شارع نے کسی واجب کی ادائیگی کا حکم دیا ہو مگر ادائیگی کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا)

اس کے احکام : ۱۔ مکلف جب چاہے ادا کر لے ۔

۲ ۔ جب فعل بجالائے گا ادا ہی ہوگا قضا نہیں ہو گا ۔

۳ ۔ تاخیر سے گناہ گار نہیں ہوتا ۔

۴ ۔ البتہ جلدی ادا کر لینا بہتر ہے کیونکہ موت کا علم نہیں ۔

واجب مطلق کی مثالیں : ۱۔ قضاءِ رمضان : معذور جب بھی زندگی میں موقعہ ملے قضا کر لے ۔ یہ علماء احناف کی رائے ہے ، شوافع کے ہاں دوسرے رمضان سے پہلے قضاء کرنا لازم ہے ۔

۲ ۔ حج : زندگی میں مکلف جب مرضی ہو ادا کرے ۔

۳ ۔ کفارہ قسم : قسم توڑ دینے کی صورت جب چاہے کفارہ دیدے ۔

۲ واجبِ مؤقّت

ماطلب الشارع فعلہ وعین لادائہ وقتاً معیناً۔
(شارع نے کسی فعل کا حکم دیا اور اس کی ادائیگی کے لیے وقت بھی معین کر دیا)

احکام:

۱۔ وقت سے پہلے فعل ادا نہیں ہوگا۔
۲۔ وقت گزرنے کے بعد قضا ہوگا اور مکلف گناہ گار ہوگا۔

مثالیں:

صلوٰتِ خمسہ، صوم رمضان۔

واجبِ مؤقّت میں گویا دو چیزوں کا حکم ہے۔

۱۔ فعل لازم ہے
۲۔ وقت مقررہ میں لازم ہے۔

اور واجب مطلق میں فقط ایک چیز ہے کہ لازم ہے۔

واجبِ مؤقّت کی تقسیم

اس کی تین اقسام ہیں:

واجب مضیّق، واجب موسّع، واجب ذوشبھین

۱۔ واجبِ مضیّق:

ماطلب الشارع فعلہ فی وقت مساوٍ لوقت لادائہ۔
(شارع نے کسی فعل کی ادائیگی کا حکم دیا ایسے وقت میں جو اس فعل کی ادا کے مساوی ہو)

مثال : صوم رمضان، یہ تمام وقت کا احاطہ کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دن کے بڑا اور چھوٹا ہونے کا روزہ پر اثر پڑتا ہے۔ رمضان آنے سے پہلے اس کی ادائیگی باطل، بعد از رمضان قضاء، مطلق نیت سے بھی (عند الاحناف) رمضان کا روزہ ادا ہو جائیگا۔

وجہ تسمیہ : مضیق کہنے کی وجہ یہ ہے کہ رمضان کے فرض روزے کے علاوہ اس میں کسی دوسرے روزے کی گنجائش ہی نہیں۔

۲ - واجب موسع :

ما طلب الشارع فعله فی وقت یزید عن وقت ادائه۔

(شارع نے کسی فعل کی ادائیگی کا حکم دیا ایسے وقت میں کہ وہ اس فعل کی ادا سے زائد ہے)۔

مثال : نماز۔ ہر نماز کا وقت اس کی ادائیگی سے بچ جاتا ہے۔ اس وقت میں دیگر نمازیں قضا کی جاسکتی ہیں۔ نوافل بھی ادا کئے جاسکتے ہیں۔

۳ - واجب ذو شبہین :

ما طلب الشارع فعله فی وقت یشبه الموسع من جهة ویشبه المضیق من جهة اخرى۔ (شارع نے کسی فعل کی ادائیگی کا حکم دیا ایسے وقت میں جو ایک جہت سے موسع اور دوسری جہت سے مضیق کے مشابہ ہے)

مثال : حج۔ اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ سال میں ایک ہی دفعہ حج ادا کیا جاسکتا ہے۔ تو یہ واجب مضیق کے مشابہ ہے اور اگر دیکھا جائے کہ اعمال حج اس کے تمام اوقات کا احاطہ نہیں کرتے بلکہ اس کے جز میں ادا ہو جاتے ہیں تو واجب موسع کے مشابہ ہے۔ بعض علماء نے مشابہت یوں بیان کی ہے کہ اگر یہ دیکھا جائے کہ حج عمر میں ایک دفعہ لازم ہے۔ اور اس کے لیے کسی سال کا تعین نہیں تو اس کی واجب مطلق کے ساتھ مشابہت ہے ـــــ اور اگر یہ دیکھا جائے کہ اشہر حج میں صرف ایک ہی حج ادا کیا

جاسکتا ہے تو اس کی مشابہت واجب موقت کے ساتھ ہے۔
وقت کی اقسام : وہ وقت جو کسی واجب کے لیے معین ہو اس کی تین اقسام ہیں۔

۱۔ وقت موسّع ۲۔ وقت مضیّق ۳۔ وقت ذو شبھین

۱۔ وقتِ موسّع

ما یزید عن مقدار الواجب ووسع علی المکلف ان یاتی بالواجب فی ای ساعتہا شاءَ ۔ (وہ وقت جو ادائیگی واجب سے زائد ہو اور مکلف کو اجازت ہو کہ اس میں وہ جب چاہیئے واجب ادا کرے) جیسے اوقاتِ نماز

نوٹ : علماء احناف کے ہاں ایسا وقت "ظرف" کہلاتا ہے۔

س : اگر کوئی شخص اول وقت سے آخر تک نماز طویل کرلیتا ہے تو ایسی صورت میں وقت نماز کے لئے معیار ہو جائے گا نہ کہ ظرف۔

ج : ہمارا مقصود ایسی نماز ہے جو علی وجہ السنۃ ادا ہو۔

وقت موسّع کے احکام

۱۔ یہ وقت اس واجب کے لیے سبب (علامت) بنتا ہے۔ اس لیے اسے سببِ وجوب بھی کہا جاتا ہے۔

۲۔ یہ وقت صحتِ واجب کے لیے شرط ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ واجب وقت سے پہلے ادا نہیں ہو سکتا۔

۳۔ مکلف واجب کو وقت کے جس جزء میں چاہے ادا کر سکتا ہے۔

۴۔ چونکہ اس وقت میں غیرِ واجب کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔ اس لیے واجب کی نیت ضروری ہوتی ہے۔

وجوب کی دو اقسام ہیں :

نفسِ وجوب ، وجوب ادا

۱۔ نفسِ وجوب : اشتغال ذمة المكلف بشيء (مکلف پر کسی ذمہ داری کا آجانا نفس وجوب ہے)

۲۔ وجوب اداء : لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها۔ (ذمہ داری کی ادائیگی کا مطالبہ وجوب اداء کہلاتا ہے)

مثال : مہر نکاح ہوتے ہی مرد کے ذمہ لازم ہوجاتا ہے لیکن ادائیگی اسی وقت لازم ہوگی جب عورت مطالبہ کرے۔

اسی طرح قرض، اس کی واپسی کی ذمہ داری لیتے ہی شروع ہوجاتی ہے مگر ادائیگی عند المطالبہ ہوتی ہے)

اہم اختلاف

وقت کا واجب کے لیے سبب وجوب اور اس کی صحت کے لیے شرط ہونا متفق علیہ ہے لیکن

اس بارے میں اختلاف ہے کہ وقت موسّع کا وہ کونسا جزء ہے جس میں خطاب شارع وجوب اداء کے لیے متوجہ ہوتا ہے۔

اس بارے میں متعدد اقوال ہیں ہم صرف جمہور اور احناف کا موقف ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ جمہور علماء کا قول : شیخ محمد خضری کی تحقیق کے مطابق جمہور علماء کے نزدیک وقت کا جزء اوّل سبب ہوتا ہے بشرطیکہ مانع نہ ہو۔

ان اول اجزاء الوقت علامة على توجه الخطاب۔ کیونکہ جزء اول ہی اس بات پر علامت ہوتا ہے کہ اب خطاب متوجہ ہوا ہے۔

دلیل : قرآن نے اوقات نماز بیان کرتے ہوئے فرمایا :

اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس — سورج ڈھلتے ہی نماز قائم کرو ۔

اس سے واضح ہے کہ سورج ڈھلنے کے وقت ہی خطاب ادائیگی کے لیے متوجہ ہو جاتا ہے ۔

اس قول کے مطابق نفس وجوب اور وجوب اداء دونوں وقت شروع ہوتے ہی مکلف کو لاحق ہو جاتے ہیں اور یہ کہ اگر کوئی صحت مند آدمی وقت کے اندر فوت ہو گیا حالانکہ اس نے واجب اداء نہیں کیا تھا تو گنہگار ہو گا ۔

ڈاکٹر صلاح زیدان کی تحقیق کے مطابق جمہور کے نزدیک جمیع وقت سبب ہوتا ہے ۔

جمیع الوقت وقت لاداء — ادا واجب کا وقت تمام وقت ہے ۔

الواجب فللمکلف ایقاعه — اب مکلف اس میں سے جس جز میں

فی ای جزء من اجزاء الوقت. — چاہے ادا کرے ۔

(الحکم الشرعی التکلیفی ، ۷۲)

یعنی وقت کا کوئی جز متعین سبب نہیں بنتا بلکہ جمیع وقت سبب ہے ۔

دلیل : جب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اوقات نماز کے بارے میں عرض کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا و انتہاء وقت بیان کر کے فرمایا اس کے درمیان تمام وقت نماز کا وقت ہوتا ہے ۔

۲ ۔ علماء احناف کی رائے : ان کے نزدیک چار صورتیں ہیں ۔

۱ ۔ جمیع وقت ۔ اس صورت میں جب واجب وقت سے فوت ہو جائے تو جمیع وقت سبب بنے گا ۔ یہی وجہ ہے کہ کل کی عصر کی قضاء آج اصفرار شمس کے وقت ادا نہیں کی جا سکتی اس لیے وہ لازم کامل ہوئی تھی اب ناقص قضاء نہیں ہو گی ۔

یہ کامل کا لازم آنا اسی وقت ہے جب تمام وقت کو سبب کہا جائے گا۔

۲۔ جزءِ اوّل۔ اگر ادائیگی واجب اوّل وقت میں ہوئی تو وہ ہی سبب بن جائے گا۔ بلکہ جزءِ اوّل کا سبب بننا ہی اولیٰ ہے۔

الجزء الاول من الوقت اولی	عدمِ مزاحم کی وجہ سے وقت کے جز
بالسببیہ لعدم المزاحم فان	اوّل کا سبب ہونا بہتر ہے تو جب مکلف
اقترن به الفعل کان	فعل اس میں ادا کرے گا تو وہی سبب
هو السبب۔	ہو گا۔

۳۔ جز متصل۔ اگر اول وقت میں فعل ادا نہیں کیا گیا تو مکلف جب ادا کرے گا اس کا پہلا جز متصل سبب قرار پائے گا۔

۴۔ جز اخیر۔ اگر مکلف نے فعل ادا نہیں کیا یہاں تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو اب جز اخیر ہی سبب ہو گا۔ جز اخیر میں دو اقوال ہیں:

امام زفرؒ کا قول ، دیگر احناف کا قول

امام زفرؒ کا قول: امام زفرؒ کے نزدیک جزِ اخیر سے مراد اتنا وقت ہے جس میں وہ وہ واجب ادا کیا جا سکے۔ مثلاً چار رکعت ظہر کا وقت۔

دیگر احناف کی رائے: ان کے نزدیک جز اخیر سے مراد اتنا وقت ہے جس میں صرف تکبیر تحریمہ کہی جا سکے۔

ثمرۂ اختلاف: جب کوئی کافر ظہر کے آخری وقت میں مسلمان یا کوئی بچہ بالغ ہو گیا تو امام زفرؒ کے نزدیک اگر اتنا وقت پا لیا کہ ظہر ادا کی جا سکتی تھی تو اس پر قضاء لازم ہو گی۔ اور اگر اتنا وقت نہیں تھا تو قضاء لازم نہ ہو گی۔ دیگر علماء کے نزدیک اگر تکبیر تحریمہ کا ہی وقت تھا تو قضاء لازم ہو جائے گی۔

وقتِ مضیق

ما لا یسع شیئاً آخر من جنس الواجب۔ (وہ وقت جو

ادائیگی واجب کے برابر ہو اور کسی دیگر واجب کی اس میں گنجائش نہ ہو)

مثال : صوم رمضان کا وقت

نوٹ : احناف ایسے وقت کو معیار کہتے ہیں ۔

وقت مضیق کے احکام :

۱ - یہ وقت بھی واجب کے لیے سبب ہوتا ہے ۔

۲ - صحتِ واجب کے لیے شرط بنتا ہے ۔

۳ - چونکہ اس میں غیرِ واجب کے لیے گنجائش نہیں ہوتی اس لیے مطلق نیّت سے بھی واجب ادا ہو جائے گا ۔

وقت ذو شبھین

وہ وقت جس کی ظرف اور معیار دونوں کے ساتھ مشابہت ہو ۔

مثال : وقت الحج

۱ - مطلق نیت سے فریضۂ حج ادا ہو جائے گا ۔

۲ - نفل کی نیت سے فریضۂ حج ادا نہیں ہوگا بلکہ نفلی ہوگا ۔

دوسری تقسیم

واجب عینی ، واجب کفائی

واجب کفائی میں مخاطب کون ؟

واجب کفایہ کے بارے میں چند وضاحتیں

واجب عین افضل یا واجب کفایہ

واجب کی دوسری تقسیم

مطلوب و تکلیف کے اعتبار سے واجب کی دو اقسام ہیں۔

۱۔ واجب عینی ۲۔ واجب کفائی

۱۔ واجب عینی : ماطلب الشارع حصوله من کل فرد عن المکلفین (وہ واجب جس کے حصول کا مطالبہ مکلفین کے ہر ہر فرد سے ہو) مثلاً نماز، روزہ، عید کی پابندی، محرمات سے بچنا۔

س : بعض واجبات عینی ہیں مگر ان کا تعلق فقط ذات واحدہ سے ہے مثلاً نماز تہجد حضور علیہ السلام پر فرض ہے باقی کسی فرد پر فرض نہیں۔

ج : بعض لوگوں نے واجب کی تعریف میں اومن واحد معین کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص مبارکہ بھی شامل ہو جائیں۔

ڈاکٹر صلاح زیدان واجب عینی کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

ماطلب الشارع فعله من کل فرد من المکلفین او من واحد معین والاول کالصلوٰة الخمس والصوم والزکاة و اجتناب المحرمات والثانی مثل ماطلب من رسول الله صلی الله علیه وسلم علی وجه الخصوص	ایسا واجب جس کا مطالبہ شارع نے مکلف کے ہر فرد سے کیا یا کسی فرد معین سے پہلے کی مثال نماز، روزہ، زکوٰۃ اور محرمات سے اجتناب کا حکم ہے اور دوسرے کی مثال وہ واجبات ہیں جن کا مطالبہ خصوصاً حضور علیہ السلام ہی سے تھا مثلاً چاشت کی نماز یہ آپ کی ذات پر واجب تھی مگر آپ کی

كصلوة الضحى ومن خصائص وجبت على ذاته عليه السلام دون غيره۔

(الحکم التکلیفی الشرعی، ۵۵)

امت کے لیے یہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

بعض لوگوں نے تیسری قسم (فقط ایک ہی ذات سے ادائیگی واجب مقصود ہو) یعنی الواجب المقصود من ذات واحدۃ کا اضافہ کیا ہے۔

شیخ عبدالرحمن المحلاوی لکھتے ہیں:

ما تقصد حصوله من ذات معينة كالمفروض على النبى صلى الله عليه وسلم دون سواه كفرض التهجد عليه.

(تسہیل الوصول، ۲۶۶)

ایسا واجب جس کے حصول کا مطالبہ صرف ایک معین ذات سے ہو مثلاً وہ احکام جو صرف ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھے مثلاً نمازِ تہجد یہ آپ پر فرض تھی۔

واجب کفائی

ماطلب الشارع حصوله من غير نظر الى فاعله

(وہ واجب، شارع جس کی ادائیگی کا مطالبہ کرے قطع نظر اس بات کے کہ اسے کون بجالاتا ہے۔

مثلاً جہاد، نمازِ جنازہ، ڈاکٹر و انجنیئر بننا، عالمِ دین بننا، ہسپتال قائم کرنا۔

ان کے احکام

واجبِ عینی کے احکام: ۱۔ واجب عینی کی ادائیگی ہر ہر فرد مکلف پہ لازم ہوتی ہے

۲۔ بعض کی ادائیگی سے دوسرے فارغ الذمہ نہیں ہو سکتے۔

واجب کفائی کے احکام: ۱۔ بعض مکلفین کی ادائیگی سے دوسرے فارغ الذمہ ہو جاتے ہیں۔

۲۔ اگر کسی نے بھی ادا نہ کیا تو تمام افراد گناہ گار ہوں گے۔

نوٹ:

۱۔ بعض کے ادا کرنے سے دیگر افراد گناہ سے بچ تو جائیں گے مگر ثواب نہیں ملے گا ثواب صرف شرکاء اور معاونین ہی کو ملے گا۔

مولانا عبد العلی انصاریؒ واجب علی الکفایہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

الواجب الذی من شانہ ان یثاب الاتون ولا یعاقب التارکون اذا اتی بہ البعض۔ (فواتح الرحموت ۱: ۶۳، ۶۲)	اس واجب کی خصوصیت یہ ہے کہ اس پر عمل کرنے والے ثواب پائیں گے اور ترک کرنے والوں کو سزا نہیں ہوگی لیکن یہ اس وقت ہے جب بعض اس کو بجا لائیں۔

۲۔ گویا واجب عینی میں فعل اور فاعل دونوں مقصود ہوتے ہیں اور واجب کفائی میں صرف فعل مقصود ہوتا ہے فاعل نہیں۔ کیونکہ فرض کفایہ میں شریعت کا مقصد مصلحت کا حصول ہے لہٰذا اگر کسی ایک شخص کے ذریعے بھی وہ مصلحت حاصل ہو جاتی ہے تو شریعت کا مطلوب پورا ہو گیا۔ اور دوسروں کو تکلیف دینے کی ضرورت نہ رہی۔

اسی بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے مولانا انصاریؒ فرماتے ہیں:

المقصود من الایجاب قد یکون اتعاب المکلف بالاشتغال بہ کما فی الارکان الاربعۃ	کبھی ایجاب سے مقصود ہر مکلف کو ذمہ دار ٹھہرانا ہوتا ہے مثلاً نماز روزہ حج زکوٰۃ اور کبھی یہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ

وقد یکون المقصود شیئاً آخر ویجب لاجلہ واجباً کالجھاد فانہ انما وجب لاعلاء کلمۃ اللہ تعالیٰ فاذا اتی بہ البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب۔

کوئی اور شئی مقصود ہوتی ہے اس کی خاطر ایجاب ہوتا ہے مثلاً جہاد یہ اعلاء کلمۃ اللہ کی خاطر لازم کیا گیا ہے۔ جب اس کی ذمہ داری بعض لوگ ادا کر دیں تو وہ حاصل ہو جائے گا اور وہ وجوب ساقط ہو جائے گا۔

(فواتح الرحموت' ۱: ۶۳)

واجب کفائی کے مخاطب کون ہیں؟

اس بارے میں اتفاق ہے کہ واجب عینی ہر مکلف پر فرض ہے مگر فرض کفائی کے بارے میں اختلاف ہے کہ سب پر فرض ہے یا بعض پر اور بعض معین ہیں یا غیر معین۔

شیخ محمد الخضری تحریر کرتے ہیں:

اختلفوا فی الجواب عن ھذا السوال وھو ھل الخطاب بطلبہ موجہ الی الکل الافرادی ای الی فرد او الکل المجموعی ای ھیئۃ المخاطبین الاجتماعیۃ او موجہ الی بعض منھم او معین عند اللہ۔

فرض کفائی میں مخاطب کون ہیں؟ اس سوال کے جواب میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض تمام افراد کو، بعض بحیثیت جماعت، بعض غیر معین اور بعض عند اللہ معین افراد کو مخاطب مانتے ہیں۔

گویا اس بارے میں چار اقوال ہیں:

جمہور علماء کا قول

۱۔ واجب کفائی بھی سب پر فرض ہوتا ہے لیکن بعض لوگوں کی ادائیگی سے دوسروں سے ساقط ہوجاتا ہے:

ان الخطاب به موجه الى الكل الافرادى وسقط الواجب بفعل البعض۔

اس میں خطاب تمام افراد کی طرف متوجہ ہوتا ہے ہاں بعض کی ادائیگی سے واجب سے ساقط ہوجاتا ہے۔

دلائل:

۱۔ آیاتِ خطاب میں عموم ہے۔ مثلاً جہاد فرض کفائی ہے۔ مگر ارشاد ہے:

كتب عليكم القتال وقاتلوا فى سبيل الله۔ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة۔

تم پر جہاد فرض کیا گیا۔ اللہ کی راہ میں جہاد کرو۔ فتنہ کے ختم ہونے تک جہاد جاری رکھو۔

پس جس طرح نماز کے خطاب میں عموم ہے اسی طرح جہاد میں بھی عموم ہے۔

۲۔ اس بارے میں اتفاق ہے کہ اگر مامور بہ ترک ہوجائے تو تمام افراد گناہ گار ہوتے ہیں۔ یہ تمام افراد کا گناہ گار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ خطاب ہر ایک کو تھا نہ کہ بعض کو ورنہ ترک سے بعض گناہ گار ہوتے نہ کہ تمام۔

۲۔ مخاطب تمام افراد بحیثیت جماعت ہیں

واجب کفائی میں مخاطب ہر ہر فرد نہیں بلکہ اس میں مخاطب تمام افراد بحیثیت جماعت ہوتے ہیں۔

اس رائے کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

ان المخطاب موجہ الی الکل المجموعی۔ — خطاب تمام افراد کو اجتماعی صورت میں ہوتا ہے۔

دلیل: یقینی بات ہے کہ بعض کے بجالانے سے دیگر افراد سے سقوط ہو جاتا ہے۔ اگر ہر ہر فرد پہ لازم ہو اور بعض کے عمل سے دیگر سے ساقط ہو جائے تو یہ طلب ثابت کا رفع (سقوط) ہے اور رفع نسخ ہی سے ہوتا ہے حالانکہ بعض کے عمل سے دیگر افراد سے سقوط، نسخ نہیں کہلاتا۔

ردّ: سقوط ضروری نہیں کہ نسخ ہی سے ہو بلکہ بعض اوقات حصولِ مقصد سے بھی سقوط ہو جاتا ہے۔

۳۔ امام رازی اور امام حاجب کی رائے: فرض کفائی میں مخاطب بعض غیر معین افراد ہوتے ہیں۔

دلائل: ۱۔ امام رازیؒ دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

اذا کان الغرض من ذلک الشیٔ حاصلاً بفعل البعض کالجہاد فمتی حصل ذلک بالبعض لم یلزم الباقین۔ — جب واجب کفائی سے غرض ہی یہ ہے کہ بعض کی بجا آوری سے وہ شی حاصل ہو جائے مثلاً جہاد تو جب بعض کے فعل سے وہ حاصل ہو جاتی ہے تو باقی مکلفین پہ لازم کرنے کی کیا ضرورت؟

(المحصول فی علم اصول الفقہ ۱/ ۲۸۸)

۲۔ قرآن حکیم کی اس آیت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔

فلولا نفر من کل فرقۃ منھم طائفۃ لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اذا رجعوا الیھم لعلھم یحذرون۔ — تم میں سے ایک گروہ پہ لازم ہے کہ وہ دین میں تفقہ حاصل کرنے کے لیے نکلے اور وہ واپس اپنی قوم میں آئیں اور انہیں متنبہ کریں۔

اس میں حکم امت کے بعض غیر معین افراد کو ہے نہ تمام اور نہ بعض معین کے لیے ہے۔

اس استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت نے یہ واضح فرمایا ہے کہ بعض کے ادا کرنے سے جمیع سے واجب ساقط ہو جاتا ہے۔

۴ - بعض افرادِ معین عند اللہ مخاطب ہیں

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ واجبِ کفائی میں بعض افراد ایسے مخاطب ہوتے ہیں جو عند اللہ معین ہیں۔

یہ قول درست نہیں کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ مکلف کو علم ہی نہ ہو۔

۵ - امام شاطبیؒ کی رائے

امام شاطبیؒ کی رائے یہ ہے کہ فرض کفائی میں مخاطب تمام افراد نہیں بلکہ بعض اہل افراد ہوتے ہیں وہ اپنا نقطۂ نظر ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ علماء کا یہ کہنا کہ فرض کفایہ میں خطاب جمیع کو ہوتا ہے اور بعض کی ادائیگی سے بقیہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ مجموعی فرائض کفایہ کے اعتبار سے تو درست ہے مگر ایک ایک کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں ہاں بعض کے لیے یہ ضابطہ بنایا جا سکتا ہے۔

ان الطلب وارد على البعض ولا على البعض كيف كان و لكن على من فيه اهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً۔

کہ مطالبہ بعض سے ہے یہ نہیں کہ بعض جیسے بھی ہوں بلکہ ان لوگوں سے جن میں فعل مطلوب کو پورا کرنے کی صلاحیت ہو نہ کہ علی العموم سب سے۔

(الموافقات ۱ : ۱۷۶)

اس کی ایک دلیل ان کے نزدیک قرآن حکیم کی وہ آیت ہے جس میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا حکم دیتے ہوئے ارشاد ہوا۔

۱۔ ولتکن منکم امۃ یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینھون عن المنکر۔

تم میں سے ایک گروہ ہونا چاہیئے جو خیر کی دعوت دے، معروف کا حکم اور برائی سے منع کرے۔

۲۔ دوسرے مقام پر قرآن نے علم دین سیکھنے کے بارے میں فرمایا:

فلولا نفر من کل فرقۃ منھم طائفۃ لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اذا رجعوا الیھم یحذرون۔

تم میں سے ایک گروہ پر لازم ہے کہ وہ دین میں تفقہ حاصل کرنے کے لئے گھر سے نکلے اور وہ جب واپس اپنی قوم میں آئیں تو انہیں ڈرائیں۔

ان آیات سے معلوم ہو رہا ہے کہ مخاطب پوری جماعت نہیں بلکہ صرف ایک گروہ و جماعت ہے۔

امام شاطبیؒ متعدد آیات قرآنی ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وفی القرآن من ھذا النحو اشیاء کثیرۃ ورد الطلب فیھا نصا علی البعض لا علی الجمیع۔

قرآن میں اسی طرح کے متعدد احکام ہیں جن کا مطالبہ صراحۃً تمام سے نہیں بلکہ بعض افراد سے ہے۔

امام رازیؒ کا نقطہ نظر بھی امام شاطبیؒ کے قریب تر ہے کیونکہ انہوں نے بھی مذکورہ آیت "ولتکن منکم امۃ" کے تحت لکھا ہے کہ بعض لوگوں نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر علماء کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

ان ھذا التکلیف مختص بالعلماء

یہ حکم صاحب علم کے ساتھ مختص ہے

ويدل عليه وجهان الاول ان
هذه الآيه مشتملة على الامر
بثلاثة اشياء الدعوة الى
الخير والامر بالمعروف و
النهى عن المنكر ومعلوم ان
الدعوة الى الخير مشروطة
بالعلم بالخير و بالمعروف
و بالمنكر فان الجاهل
دعا الى الباطل وامر بالمنكر
ونهى عن المعروف ـــــ
فثبت ان هذا التكليف متوجه
على العلماء ولا شك انهم
بعض الامة و نظير هذه
الآية قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم الآية .
والثانى انا اجمعنا على
ان ذلك واجب على سبيل
الكفاية بمعنى انه متى قام
به البعض سقط عن
الباقين واذا كان كذلك
كان المعنى بذلك بعضكم

اور اس کی دو دلیلیں ہیں اوّلاً اس
آیت میں تین امور کا حکم ہے، دعوت
الی الخیر، امر بالمعروف، نہی عن المنکر
اور واضح ہے کہ دعوت الی الخیر اسی
سے ممکن ہے جو خیر، معروف اور
منکر کو جانتا ہو کیونکہ ان سے جاہل
باطل کا حکم دے گا۔ پس اس دلیل نے
واضح کر دیا ہے کہ یہ حکم صرف علماء کے
لیے ہے اور علماء امت کا بعض ہی
ہوتے ہیں اور اسی آیت کی نظیر وہ
آیت ہے جس میں لوگوں کو دین
میں تفقہ کے حصول کا حکم دیا ہے۔

ثانیاً ہم اس بات پر متفق
ہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر
فرض کفایہ بایں معنی کہ جب اس پر
بعض اشخاص عمل کریں تو باقی لوگوں
سے وہ ساقط ہو جائے گا جب یہ
بات ہے تو آیت کا معنی یہ ہوا کہ تم
میں سے بعض کو لازماً یہ کام انجام دینا
چاہیئے پس یہ حقیقت میں بعض پر
وجوب ہے نہ کہ تمام پر۔

فكان فى الحقيقه هذا ايجاباً على البعض لا على الكل ۔

(تفسیر کبیر جز ۸ : ۱۷۸)

اس عبارت کو پیش نظر رکھا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ امام رازیؒ اور امام شاطبیؒ کا موقف ایک ہی ہے کیونکہ امام رازیؒ نے واضح فرما دیا کہ امر بالمعروف کا فریضہ (اہل) علماء پر فرض ہے نہ کہ تمام امت پر۔

اس موقف کا رد :

۱۔ جو لوگ فرض کفایہ کو پوری امت پر فرض سمجھتے ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ جب یہ بات سب کے ہاں مسلمہ ہے کہ اگر فرض کفایہ ادا ہونے سے رہ جائے تو پوری کی پوری امت گناہ گار ہوگی سوال یہ ہے کہ اگر فرض کفایہ کا انجام دینا امت کے صرف بعض ہی افراد کے لیے ضروری ہے تو اس کے ادا نہ ہونے سے پوری امت گناہ گار کیوں ہو جاتی ہے؟

اس رد کا جواب امام شاطبیؒ کی طرف سے دیا جا سکتا ہے کہ عدم ادائیگی کی صورت میں تمام امت کا گناہ گار ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے ہم تو اس بات کے قائل ہیں کہ عدم ادائیگی کی صورت میں وہ اہل لوگ ہی گناہگار ہوں گے۔

شیخ عبداللہ دراز اپنے تعلیقات میں تحریر کرتے ہیں کہ امام شاطبیؒ کا قول (کہ فرض کفائی میں بعض اہل افراد ہی مخاطب ہوتے ہیں) واضح طور پر نشاندہی کر رہا ہے کہ عدم ادائیگی کی صورت میں بھی وہ اہل افراد ہی قابل گرفت ہوں گے۔

ويتفرع على هذا انه اذا لم يقم به احد فان الاثم لا يعم المكلفين بل يخص المتاهلين فقط ۔	امام شاطبیؒ کے اس قول سے متفرع ہو رہا ہے کہ جب فرض کفایہ کی انجام دہی کے لیے کوئی بھی کھڑا نہ ہوا تو تمام مکلف گناہگار نہ ہونگے بلکہ اس کام کے

اہل ہی قابلِ گرفت ہوں گے ۔ (التعلیقات علی الموافقات، ۱ : ۱۷۶)

آگے چل کر امام شاطبیؒ کے الفاظ " فلو فرض اہمال الناس لهما لم یصح " پر حاشیہ لکھتے ہیں :

هذا صریح فیما قررناه من انه ینبنی علی کلامه ان المخاطب لفرض الکفایة مخصوص من فیه اهلیة له فلو اهمل لم تأثم الامة حتی لو فرض ان المسلمین کان فیهم واحد فقط اهلاً للخلافة ولم یقم کان هو الاثم فقط ۔

امام شاطبیؒ کا یہ قول ہماری سابقہ گفتگو پر شاہد عادل ہے وہ اس طرح کہ مخاطب فرض کفایہ میں فقط وہی لوگ ہوتے ہیں جو اس کام کے اہل ہوں پس اگر وہ کام سرانجام نہ دیا جا سکا تو تمام امت قابلِ گرفت نہ ہوگی بلکہ اہل ہی گناہ گار ہوں گے مثلاً امت میں فقط ایک آدمی امورِ حکومت کو چلا سکتا ہے مگر اس نے غفلت کی تو وہ ہی قابلِ مذمت ہوگا ۔

(التعلیقات علی الموافقات، ۱ : ۱۷۶)

لیکن یہ قول کہ گرفت بھی بعض کو ہی ہوگی مقبول نہیں بلکہ مسلّم یہی ہے کہ تمام امت گنہگار ہوگی ۔

۲ ۔ جمہور کی طرف سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ فرض کفایہ کی تکمیل کا مطالبہ قرآن میں صرف بعض افراد سے کیا گیا ہے بلکہ اس میں فرض کفایہ کا مطالبہ پوری امت سے کیا ہے ۔ مثال کے طور پر جہاد فرض کفایہ ہے لیکن اس کا حکم ان الفاظ میں ہے کتب علیکم القتال ۔ ظاہر ہے ان الفاظ کا مخاطب امت کا کوئی ایک گروہ نہیں بلکہ پوری امت ہے ۔

۳ ۔ بلاشبہ قرآن کی آیت " ولتکن منکم امة " میں کہا گیا ہے کہ امر بالمعروف

ونہی عن المنکر کے لیے ایک جماعت کا ہونا ضروری ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ پوری امت پر فرض نہیں کیونکہ اگر خدا تعالیٰ اس جماعت کا تعین فرما دیتا تو ہم سمجھتے کہ یہ کام صرف اسی پر فرض ہے لیکن اس نے کسی جماعت کا تعین نہیں کیا اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ پوری امت اس حکم کی مخاطب ہے لیکن چونکہ اس پر بعض افراد کا عمل کرنا بھی کافی ہے۔ اس لیے فرمایا کہ تم میں اس کام کے لیے ایک جماعت ہونی چاہیئے
امام بیضاویؒ اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں :

خاطب الجمع وطلب فعل بعضهم ليدل على انه واجب على الكل حتى لو تركوه رأسا اثموا جميعًا ولكن يسقط بفعل بعضهم وهكذا كل ما هو فرض كفاية۔ (انوار التنزیل)	مخاطب سب ہیں لیکن عمل کا مطالبہ بعض سے ہے تاکہ اس بات پر دلالت ہو کہ وجوب سب پر ہے، اگر تمام کے تمام اس کو ترک کر دیں گے تو وہ سب کے سب گنہگار ہوں گے البتہ ان میں سے بعض کے انجام دینے سے ساقط ہو جائیگا۔ یہی حال ہر اس عمل کا ہے جو فرض کفایہ ہے۔

اسی بات کو شیخ اسماعیل حقیؒ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے :

ان من فى قوله منكم للتبعيض وتوجيه الخطاب الى الكل مع اسناد الدعوة الى البعض لتحقيق معنى فرضيتها على الكفاية وانها واجبة على الكل بحيث ان اقامها البعض سقطت عن الباقين ولو	منکم میں " من " تبعیض کے لیے ہے۔ فریضۂ دعوت کو صرف بعض افراد سے متعلق قرار دینے کے باوجود خطاب کا رخ سب کی طرف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا فرض کفایہ ہونا متحقق ہو جائے۔ اور یہ واضح ہو جائے کہ دعوت الی الخیر سب پر واجب ہے لیکن اس

اخل بما الكل اثموا جميعًا لا بحيث يتحتم عن الكل اقامتها ۔ (روح البيان ۱۱: ۳۵۲)

طرح کہ اگر بعض افراد بھی اس فریضہ کے لیے کھڑے ہو جائیں تو بقیہ لوگوں سے وہ ساقط ہو جائیگا ہاں اگر سب ہی اسے ترک کر دیں تو سب کے سب گنہگار ہوں گے۔ یہ نہیں کہ تمام لوگوں پر دعوت الی الخیر کا انجام دینا فرض ہے۔

۴۔ امام شاطبیؒ سے اختلاف رکھنے والا شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ ان آیات میں صرف بعض سے مطالبہ پر دلالت نہیں کیونکہ آیات کا معنی یہ ہے کہ یہ کام (امر بالمعروف) سب پر اس طرح واجب ہے کہ اس کی انجام دہی کے لیے تمام بعض کو تیار کریں۔ ان سے ہر طرح کا تعاون کریگا کیونکہ اگر یہ مہم انجام کو نہ پہنچ سکی تو اہل اور اہلیت نہ رکھنے والے تمام کے تمام قابلِ گرفت ہوں گے۔

شیخ عبداللہ درازؒ نے امام شاطبیؒ کا رد کرتے ہوئے یہی بات کہی ہے۔

هذه الآيات لا تدل على ان الطلب متوجه الى البعض بل للمانع ان يقول المعنى يجب عليكم جميعًا ان ينهضوهم لذلك و يعدوهم له و يعاونوهم بكل المسائل يتحقق هذا المهم من المصلحة فان لم يحصل هذا المهم من المصلحة اثم جميع المكلفين

یہ آیاتِ قرآنی اس بات پر دال نہیں ہیں کہ مطالبہ بعض سے ہے چنانچہ اس قول کی مخالفت کرنے والا کہہ سکتا ہے کہ ان آیات کا معنی یہ ہے کہ سب لوگوں پر واجب ہے کہ بعض افراد کو اسی عمل کی انجام دہی کے لیے متعین کریں اسی کے لیے ان کو تیار کریں۔ ہر طرح کا ان کے ساتھ تعاون کریں تاکہ اگر یہ عمل مصلحت سے انجام نہ پایا تو اہل اور نا اہل سارے کے سارے گنہگار

المناهل وغیرہ وفی مثلہ وراتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا۔ (الموافقات ۱۷۶)	ہوں گے۔

جمہور کا موقف قوی ہے

دیگر مذاہب اور امام شاطبیؒ کے جواب میں جو گفتگو ہوئی ہے اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ جمہور کا موقف قوی ہے کہ فرض سب پر ہے مگر بعض کی ادائیگی سے دیگر سے سقوط ہو جائے گا۔ اس سے بڑھ کر اس کے قوی ہونے کی کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ امام شاطبیؒ نے خود اس بحث کے آخر میں کہہ دیا ہے کہ یہ کہنا بھی درست ہے کہ فرض کفایہ جمیع پر لازم ہے۔

امام شاطبیؒ کی وہ عبارت نہایت قابلِ توجہ ہے:

قد یصح ان یقال انہ واجب علی الجمیع علی وجہ من التجوز لان القیام بذالک الفرض قیام بمصلحۃ عامۃ فہم مطلوبون لبدھا علی الجملۃ فبعضہم ہو قادر علیہا مباشرۃ وذالک من کان اہلا لہا و الباقون وان لم یقدروا علیہا قادرون علی اقامۃ القادرین	بطور مجاز یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ دعوتِ خیر (فرض کفایہ) سب پہ واجب ہے کیونکہ اس فرض کو انجام دینا حقیقت میں دین کی ایک عمومی مصلحت کو پورا کرنا ہے اور اس کے پورا کرنے کا مطالبہ فی الجملہ سب ہی سے ہے اور وہ اس طرح کہ ان میں سے بعض تو بذاتِ خود اسے انجام دینے کی قدرت رکھتے ہیں اور یہ وہ لوگ ہیں جن میں اس کی اہلیت ہوتی ہے۔ بقیہ لوگ اگرچہ بذاتِ خود اسے

فمن كان قادرًا على الولاية
فهو مطلوب باقامتها و
من لا يقدر عليها مطلوب
بامر آخر وهو اقامة ذلك
القادر واجباره على القيام
بها فالقادر اذا مطلوب
باقامة الفرض وغير القادر
مطلوب بتقديم ذلك القادر
اذ لا يتوصل الى القيام القادر
الا بالاقامة من باب ما لا يتم
الواجب الا به و بهذا
الوجه يرتفع مناط
الخلاف فلا يبقى للمخالفة
وجه ظاهر ۔

(الموافقات ۱: ۱۷۸-۱۷۹)

انجام دینے کی قدرت نہیں رکھتے لیکن قدرت
رکھنے والوں کو اس کام کے لیے آمادہ
اور تیار کرنے کی طاقت ضرور رکھتے ہیں
پس جو شخص اس کو بذات خود انجام دینے
کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے لیے تو اس
پر عمل کا مطالبہ ہے اور جو خود اس پر
قادر نہیں اس سے ایک دوسری چیز کا مطالبہ
ہے اور وہ قدرت رکھنے والے شخص کو
اس کے لئے تیار کرنا اور اس کی
انجام دہی پر مجبور کرنا ، الغرض قدرت
رکھنے والے سے تو اقامت فرض
کا مطالبہ ہے اور قدرت نہ رکھنے
والے سے ابھارنے کا مطالبہ ، جب
قدرت رکھنے والا اسی وقت اس کام
کی طرف متوجہ ہوگا جب اسے ابھارا
جائیگا تو گویا یہ واجب کی تکمیل کے لئے
ضروری چیز ہوئی تو یہ بھی واجب ہوگی اس
طریقے سے اختلاف کی بنیاد ختم ہو جاتی
ہے اور مخالفت کا کوئی واضح سبب نہیں
رہ جاتا ۔

فرضِ کفایہ کے بارے میں چند وضاحتیں

جیسا کہ آپ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ امر بالمعروف، نہی عن المنکر، حصول دین، صنعت و حرفت، ڈاکٹر و انجنیئر بننا فرض کفایہ میں سے ہیں۔ ہمارے ہاں فرضِ کفایہ کو معمولی سمجھ کر ترک کر دیا جاتا ہے بلکہ ہر کوئی اس کا بوجھ دوسرے پر ڈالنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس لئے یہاں چند وضاحتیں کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ فرض عینی اور فرض کفائی کی حقیقت ایک ہے کسی چیز کے فرض کفایہ ہونے کا یہ معنی ہرگز نہیں کہ اس کے وجوب کی حیثیت بدل جاتی ہے بلکہ اس کی وہی حقیقت ہوگی جو فرض عین کی ہوگی بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ واجب عینی اور کفائی کی حقیقت ایکدوسرے سے مختلف ہے مگر یہ خیال ہرگز صحیح نہیں کیونکہ ان کی حقیقت میں اختلاف نہیں بلکہ سقوط میں اختلاف ہے۔

علامہ آمدیؒ ان کی حقیقت میں اختلاف ماننے والوں کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لا فرق عند اصحابنا بین	ہمارے ہاں واجب عینی اور واجب
الواجب العین والواجب	کفائی میں وجوب کے لحاظ سے کوئی فرق
الکفایة من جهة الوجوب	نہیں کیونکہ دونوں کو واجب کی تعریف
لشمول حد الواجب لهما	شامل ہے بعض لوگوں کو اس رائے
خلافاً لبعض الناس مصیراً	سے اختلاف ہے اس بنیاد پہ کہ واجب عینی
منه الی ان واجب العین	دوسرے کے ادا کرنے سے ساقط نہیں ہوتا
لا یسقط بفعل الغیر	اور واجب کفائی ساقط ہو جاتا ہے لیکن
بخلاف الواجب الکفایة	اس سے زیادہ سے زیادہ دونوں کو ساقط
وغایته الاختلاف فی	کرنے کے طریقوں میں اختلاف ثابت

طریق الاسقاط وذلک لا یوجب الاختلاف فی الحقیقۃ۔
ہوتا ہے لیکن یہ چیز وجوب کی حقیقت میں اختلاف ثابت نہیں کر سکتی۔

(الاحکام فی اصول الاحکام ، ۱ : ۱۴۱-۱۴۲)

۲۔ فرض عین کی ذمہ داری جماعت کے ہر فرد پر ہوتی ہے لیکن فرض کفایہ کی ذمہ داری پوری جماعت پر۔ لہٰذا جس طرح فرض عین کی ادائیگی کے لیے ایک شخص فکر مند ہوتا ہے اسی طرح فرض کفایہ کی ادائیگی کے لیے پوری جماعت کو فکر مند ہونا چاہیئے کیونکہ جو جماعت فرض کفایہ کو ترک کر دے خواہ قصداً یا غفلت و کوتاہی سے اس کے تمام افراد گناہگار ہوتے ہیں بلکہ اس کا خمیازہ آخرت سے پہلے دنیا میں بھی پاتے ہیں۔ البتہ اگر ان میں سے بعض بھی اسے احسن طریقہ سے انجام دے دیں تو ذمہ داری ساقط ہو جائے گی۔ اور ثواب انہیں ہی ملے گا جو اسے انجام دیں گے خواہ وہ اس میں عملاً یا بطور تعاون شریک ہوں۔

چنانچہ مولانا عبد العلی انصاری فرماتے ہیں:

الواجب الذی من شانہ ان یثاب الاتون ولا یعاقب التارکون اذا اتی بہ البعض وان لم یات احد یعاقب الکل۔

(فواتح الرحموت ، ۱ : ۶۳-۶۲)

واجب کفائی کی یہ خصوصیت ہے کہ اس پر عامل ثواب پائیں گے اور اس کے تارک کو سزا نہیں دی جائے گی لیکن یہ اس وقت ہے جب بعض لوگ اس کو سر انجام دیدیں اگر کوئی بھی اسے بجا نہ لایا تو سب کے سب سزا کے مستحق ہوں گے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی امت خدا کی گرفت سے بچ کر عزت کی زندگی بسر کرنا چاہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنا نظام ایسا بنائے جس میں واجبات کفایہ مثلاً امر بالمعروف نہی عن المنکر، جہاد، حصول علم دین کی ادائیگی کے لیے ہر وقت ایسے افراد تیار ہوتے رہیں جو

احسن انداز میں ان امور کو بجا لا سکیں۔
آج امت مسلمہ کی بد قسمتی ہے کہ ان باتوں کی طرف توجہ نہیں دے رہی۔ حالانکہ اچھے مبلغ، ڈاکٹر، عالم دین، مجاہد اور سیاستدان تیار کرنا اس کا فریضہ تھا۔
کاش! جس طرح آج امت کے ہر فرد کو معاش، صحت، اولاد کی فکر ہے اس سے بڑھ کر عزت و عظمت اسلام کی فکر ہوتی تو آج امت ان حالات سے دوچار نہ ہوتی۔
۳۔ واجب کفایہ کا بعض کی ادائیگی سے ساقط ہو جانے کا معنٰی یہ ہرگز نہیں کہ امت مسلمہ کا کوئی ایک فرد یا چند افراد زمین کے کسی گوشے میں اس فرض کو انجام دے رہے ہوں تو پوری امت مسلمہ اس سے سبکدوش ہو جائے گی۔ مثلاً امر بالمعروف کا فریضہ ہے تو اس کے لیے زمین کے ہر گوشے، علاقے، شہر میں ضروری ہے کہ بعض افراد اس فریضہ کو نبھائیں۔
کیونکہ امت مسلمہ کسی خاص خطۂ زمین میں آباد نہیں بلکہ مختلف علاقوں میں پھیلی ہوئی ہے اور اس کی زبان ایک نہیں بلکہ وہ بے شمار زبانیں بولتی ہے اسی طرح ہر امت ایک اپنی وحدت ہونے کے باوجود اپنے اندر بہت سے تمدنی و جغرافیائی اختلافات رکھتی ہے۔
جن کی وجہ سے فطری طور پر اس کے ایک گروہ کے بہت سے مسائل دوسرے گروہ کے مسائل سے جدا ہیں اور اسی کا ایک طبقہ جن حالات سے دوچار ہے دوسرا طبقہ ان سے مختلف حالات میں گھرا ہوا ہے۔ اس لئے کسی ایک فرد یا جماعت کی طاقت ہی نہیں کہ وہ امر بالمعروف کے اتنے وسیع کام کو امت کے اندر اور باہر پوری طرح انجام دے سکے۔
یہ کام اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ مختلف ممالک، مختلف علاقوں میں بہت سی جماعتیں اسے انجام دیں اگر ہم کسی ایسی تنظیم کا تصور بھی کریں جو اپنے غیر معمولی وسائل و ذرائع کی بناء پر ساری دنیا میں امر بالمعروف کا فرض انجام دینے کی حیثیت میں ہو تو بھی وہ ہر خطہ اور ہر علاقے میں ایسے کارکنوں کی محتاج ہو گی جو وہاں کے حالات کو سامنے رکھ

ہوئے کام کر سکیں ۔

قرآن نے اسی طرف توجہ دلاتے ہوئے اس طریق کی رہنمائی کی ہے ۔

فلولا نفر من کل فرقة منهم	تم میں سے ایک گروہ پر لازم ہے کہ وہ
طائفة ليتفقهوا فى الدين و	دین میں تفقہ حاصل کرنے کے لیے نکلے
لينذروا قومهم اذا رجعوا	اور وہ جب واپس آئیں اپنی قوم میں
اليهم لعلهم يحذرون.	تو انہیں ڈرائیں ۔

امام بیضاویؒ نے اس آیت کی تشریح جن الفاظ میں کی ہے وہ یہ ہیں :

فهلا نفر من كل جماعة	ہر قبیلہ و بستی اور ہر شہر سے دین کے حصول
كثيرة كقبيلة واهل	کے لیے ایک جماعت کو نکلنا چاہیئے تاکہ
بلدة جماعة قليلة ليجعلوا	ان کے تفقہ اور ان کی محنت و کوشش
غاية سعيهم و معظم	سے ان کا علاقہ اور ان کی قوم و قبیلہ
غرضهم من الفقاهة	دین کی طرف راغب ہو ۔
ارشاد القوم و انذارهم ۔ (انوار التنزیل)	

اس کا مطلب یہ ہے کہ امر بالمعروف کا بعض ممالک اور بعض خطوں میں انجام پانا کافی نہیں بلکہ ہر شہر ، ہر بستی اور چھوٹی بڑی آبادی میں اس کے نظام کا موجود ہونا ضروری ہے ۔

۴۔ فرضِ عین افضل ہے یا فرضِ کفایہ ؟

یہاں یہ بات بھی واضح کرنا ضروری ہے کہ فرضِ عین اور فرضِ کفایہ میں سے افضل کون ہے ؟

شیخ جلال المحلی بیان کرتے ہیں کہ فقہا نے اس سوال سے صراحۃً بحث نہیں

کی البتہ ان کی تحریروں سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ فرضِ عین کو فرضِ کفایہ سے افضل سمجھتے ہیں کیونکہ شریعت نے اس کو فرضِ کفایہ کے مقابلے میں زیادہ اہمیت دی ہے اور ہر مکلف سے اس پر عمل کا مطالبہ کیا ہے۔

المتبادر الی الاذھان وان لم یتعرضوا له فیما علمت ان فرض العین افضل لشدة اعتناء الشارع به لقصد حصوله من کل مکلف فی الاغلب

اگرچہ علماء نے تصریح نہیں کی مگر متبادر یہی ہے کہ فرضِ عین، کفایہ سے افضل ہے۔ کیونکہ شریعت نے اس کی بجاآوری ہر ہر فرد پر لازم کی ہے۔ یہ بات اس کی اہمیت وفضیلت کے لیے کافی ہے۔

(شرح الجلال المحلی علی جمع الجوامع ، ۱: ۱۸۴)

امام ابو اسحاق اسفرائنی، امام الحرمین اور ان کے والد گرامی امام ابو محمد جوینی کی رائے یہ ہے کہ فرضِ کفایہ کی فرضِ عین سے فضیلت زیادہ ہے۔

امام تاج الدین عبدالوہاب السبکی جمع الجوامع میں ان بزرگوں کی رائے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فرض الکفایة (افضل من) فرض (العین) لانه یصان بقیام البعض به الکافی فی الخروج عن عھدته جمیع المکلفین عن الاثم المرتب علی ترکھم به وفرض العین انما یصان بالقیام عن الاثم القائم

فرضِ کفایہ، فرضِ عین سے افضل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فرضِ کفایہ کو جب چند افراد اچھی طرح انجام دیتے دیتے ہیں تو اس سے وہ تمام دیگر لوگ بھی گناہ سے بچ جاتے ہیں جن پر اس کی ذمہ داری تھی لیکن فرضِ عین کے ادا کرنے سے آدمی صرف اس گناہ سے بچتا ہے جو اس

به فقط ۔	کے نہ کرنے سے اسے ہوتا ہے اس
(شرح الجلال المحلی ، ۱ : ۱۸۳)	میں دوسروں کو گناہ سے بچانے کا سوال
	ہی نہیں ہوتا ۔

ان بزرگوں کی رائے اسلام کی فکر کے بہت قریب ہے کیونکہ اپنی ذات کے لیے تو ہر کوئی جدوجہد کرتا ہے کاش کوئی دوسروں کے لیے جیئے ۔

۵ فرضِ کفایہ بعض اوقات فرضِ عین ہو جاتا ہے

اگر امام ابو اسحاق اسفرائنی اور امام الحرمین کی رائے مان لی جائے تو یہ قول کہنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی لیکن جمہور کے نزدیک چونکہ فرض عین ، فرض کفایہ سے افضل ہے اس لیے ضروری ہے کہ ان کا دوسرا قول بھی سامنے آجائے کہ بعض صورتوں میں فرضِ کفایہ فرضِ عین ہو جاتا ہے اور وہ صورتیں درج ذیل ہیں ۔

۱ ۔ جب کسی شخص کو اسلامی حکومت اس فرضِ کفایہ کی ادائیگی پر مامور و متعین کر دے ۔

امام نظام الدین نیشاپوری " امر بالمعروف " پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

ان نصب لذالك رجل	اگر اس کام کے لیے کسی آدمی کو متعین
تعين عليه بحكم الولاية	کر دیا جائے تو ریاست کے حکم کی وجہ سے
وهو المحتسب	اس پر فرض عین ہو جائے گا اور اسی کو
(غرائب القرآن علی ہامش ابن جریر ۴ : ۳۰)	محتسب کہا جاتا ہے ۔

۲ ۔ جب اس کا علم فقط ایک ہی شخص کو ہے تو اس پر ادائیگی فرض عین ہو گی مثلاً کسی واقعہ پر گواہ ہی ایک ہے تو اس پر شہادت لازم اور فرض عین ہو جائے گی ۔

حضرت ملا علی قاریؒ امر بالمعروف کی بحث میں فرماتے ہیں :

ان الامر بالمعروف والنھی عن المنکر فرض کفایۃ ان علم بہ اکثر من واحد و الافھو فرض عین علی من راہ۔	امر بالمعروف اور نہی عن المنکر یقیناً فرض کفایہ کا درجہ رکھتے ہیں بشرطیکہ اس کا علم زیادہ افراد کو ہو ورنہ اس شخص پر فرض ہے جو اس سے واقف ہو۔

(المبین المعین لفہم الاربعین، ۱۸۹)

یعنی کسی معروف کو مٹایا جا رہا ہو اور منکر کا ارتکاب ہو رہا ہو اور اس کا علم زیادہ افراد کو نہیں بلکہ صرف ایک ہی شخص کو ہے تو اس پر یہ فریضہ بطور فرض عین لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص کے سامنے کوئی غرق ہو رہا ہو تو اس کو بچانا دیکھنے والے پر فرض عین ہے۔

۳۔ اگر فرضِ کفایہ کے سلسلے میں دلائل سے بحث کرنی پڑ جائے تو جس شخص میں صلاحیت ہوگی اس کے لیے اس بحث میں شرکت فرضِ عین ہوگی۔

امام ابن عربی المالکیؒ فرماتے ہیں:

وقد یکون فرض عین اذا عرف المرء من نفسہ صلاحیۃ النظر والاستقلال بالجدال او عرف ذالک منہ۔	کبھی فرضِ کفایہ، فرضِ عین ہو جاتا ہے۔ جب آدمی اپنے اندر فکر و نظر کی صلاحیت پاتا ہو اور بحث و مناظرے کی ذمہ داری اٹھانے کی طاقت محسوس کرتا ہو یا اس میں یہ چیز مسلّم ہو۔

۴۔ جب کسی میں فرض کفایہ کی ادائیگی کی طاقت ہو اور دوسرا کوئی شخص اسے انجام نہ دے رہا ہو۔

امام غزالیؒ امر بالمعروف پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ان الامر بالمعروف والنھی	امر بالمعروف و نہی عن المنکر فرض

عن المنکر واجب وان فرضہ لا یسقط مع القدرة الا بقیام قائم بہ
(احیاء علوم الدین، ۲ : ۲۷۴)

ہے اور قدرت کے ہوتے ہوئے اس کی فرضیت ساقط نہیں ہوتی. الا یہ کہ کوئی انجام دینے والا اسے انجام دیدے۔

تیسری تقسیم:

واجب معین، واجب مخیّر

واجب مخیّر میں متعلق خطاب کون؟

واجب کی تیسری تقسیم

تعیین مطلوب کے لحاظ سے واجب کی دو اقسام ہیں :

۱۔ واجب معین ۲۔ واجب مخیر

واجبِ معین :

ماطلبه الشارع بعینه من غیر تخییر للمکلف بین امور مختلفة۔

ایسا واجب جس میں شارع نے معین شی کا مطالبہ کیا ہو اور مکلف کو متعدد امور میں کسی کے انتخاب کا اختیار نہ دیا ہو۔

امام ابوزہرہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے :

هوالذی یکون المطلوب فیه واحدًا (اصول الفقه، ۳۳)

ایسا واجب جس میں مطلوب فقط ایک ہو متعدد نہ ہوں۔

نماز، صیام، ادا قرض، ایفاءِ عہد، اکثر واجبات کا تعلق اسی قسم سے ہے۔

حکم : اس میں معین فعل کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس کے بغیر وہ مکلف کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا۔

واجبِ مخیر :

ماطلبه الشارع لا بعینه بل خیر فی فعله بین الافراد المعینة

وہ واجب جس میں شارع کا مطلوب معین نہ ہو بلکہ اس نے مکلف کو افراد معینہ میں سے کسی کا اختیار دیا ہو۔

وہ امور جن میں سے ایک کا اختیار دیا گیا ہو وہ دو یا تین بھی ہو سکتے ہیں۔

امرین میں اختیار کی مثال

ریاست کے حاکم کو اسلام نے جنگی قیدیوں کے بارے میں ہدایات دیتے ہوئے فرمایا

فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب حتی اذا اثخنتموھم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداءً حتی تضع الحرب اوزارھا ۔

جب کافروں سے مڈبھیڑ ہو جائے تو ان کی گردن اڑا دو ۔ یہانتک کہ جب چور کر دو انکو پس محکم کرو قید کرنا پس یا احسان کرو اسکے بعد یا بدلہ لے لو یہانتک کہ لڑائی اپنا بوجھ رکھدے ۔

اس آیت میں " مَن اور فداء " دو میں سے ایک کے انتخاب کی اجازت دی گئی ۔

امورِ ثلٰثہ میں اختیار کی مثال

کفارہ قسم کے بارے میں قرآن میں ارشاد ہے :

لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام ذلک کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم ۔

لغو قسم پر اللہ تعالیٰ تمہاری گرفت نہیں فرماتے لیکن اس پر گرفت فرمائے گا جو تم دل کے ارادے سے اٹھاتے ہو پس اس کا کفارہ دس مسکینوں کا کھانا ہے اس میں سے جو متوسط تمہارا اہل کھاتا ہے یا دس مسکینوں کو کپڑے دیدو یا غلام آزاد کر دو ۔ اگر ان میں سے کسی پر طاقت نہ ہو تین روزے رکھ لو اور یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے ۔

اس آیت میں غلام کی آزادی، دس مسکینوں کا کھانا یا دس مسکینوں کے کپڑے استطاعت کی صورت میں ان تین میں سے کسی ایک پر عمل کی اجازت دی گئی ہے ۔ اور اگر ان تینوں کی

طاقت نہ ہو تو بطور واجب معین تین روزے رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

حکم: مکلف کے ان امور میں سے کسی ایک کو بجا لانے سے وجوب ساقط ہو جائے گا اور تمام کے ترک سے گناہ ہوگا۔

شیخ ابوزہرہ لکھتے ہیں کہ واجب مخیر، واجب موسع کی طرح ہے جس طرح واجب موسع میں وقت کے بعض حصے میں واجب کی ادائیگی ہو جاتی ہے اسی طرح واجب مخیر میں ان امور میں سے بعض کی ادائیگی سے انسان گناہ سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ البتہ واجب موسع میں واجب کے وقت میں اور واجب مخیر میں مطلوب میں اختیار دیا گیا ہے۔

مثل الواجب المخير مثل الواجب المقيد بزمن موسع فان الواجب مطلوب فی کل الزمن بحيث اذا ادی فی بعضه سقط الاثم وكذلك الواجب المخير اذا ادی بعض المخير فيها سقط عنه الاثم فالتخيير منها فی موضوع الواجب والتخيير منها فی زمن الواجب۔

واجب مخیر کی مثال واجب مقید بوقت موسع کی طرح ہے کیونکہ واجب موسع تمام وقت میں اسی طرح مطلوب ہوتا ہے کہ اگر بعض وقت میں اسے ادا کر لیا جائے تو مکلف گنہگار نہیں ہوتا اسی طرح واجب مخیر میں جب کسی ایک فرد کو ادا کر دیا جائے تو مکلف سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے پس فرق صرف اتنا ہے کہ واجب مخیر میں اختیار واجب کے موضوع میں ہوتا ہے اور واجب موسع میں اختیار واجب کے وقت میں ہے۔

واجبِ مخیّر میں متعلق خطاب کون؟

اس بارے میں علماء اصول کا اختلاف ہے کہ واجب مخیر میں خطاب کا تعلق کس سے ہوتا ہے۔ اس میں تین آرا ہیں:

۱. جمہور کی رائے

علماء کی اکثریت کی رائے یہ ہے کہ خطاب کا تعلق ان امور میں سے کسی ایک غیر معین امر کے ساتھ ہوتا ہے۔ امام آمدی لکھتے ہیں:

فمذهب الاشاعرة والفقها ان الواجب منها واحد لا بعينه	تمام اشاعرہ اور فقہا کا مسلک یہ ہے کہ واجب ان امور میں سے ایک غیر معین امر ہوتا ہے۔

(الاحکام فی اصول الاحکام ۱: ۱۴۲)

۲. معتزلہ کی رائے

خطاب کا تعلق تمام امور سے ہوتا ہے ہاں بعض کی بجاآوری سے جمیع کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔ شیخ خضری کہتے ہیں کہ معتزلہ واجب مخیر میں خطاب کا تعلق جمیع امور سے جو مانتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ مکلف ان تمام امور کو نہ ترک کر سکتا ہے اور نہ وہ تمام کے تمام اس پہ لازم ہوتے ہیں۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

مرادهم فی ذلك بانه لا یجوز للمکلف ترك جمیع الافراد ولا یلزم الجمع بینهما۔	معتزلہ کی مراد یہ ہے کہ مکلف کے لئے تمام افراد کا ترک جائز نہیں اور نہ ہی تمام کا لزوم ہے۔

(اصول الفقہ ، ۴۲)

اور امام آمدی کی اس عبارت کو بطور تائید بھی ذکر کرتے ہیں:

ان الخصوم قد وافقوا علی انه لو اتی بالجمیع او ترك الجمیع فانه لا یثاب ولا یعاقب	(جمہور کے) مخالفین اس بات پر متفق ہیں کہ اگر مکلف تمام کو بجا لائے تو جمیع کا ثواب نہیں ملے گا اسیطرح

علی الجمیع ۔	اگر اس نے جمیع کو ترک کر دیا تو اسے جمیع کا گناہ نہیں ہوگا ۔

(الاحکام فی اصول الاحکام ۱ ، ۱۴۳ : ۱)

اگر اس گفتگو کو سامنے رکھا جائے تو جمہور اور معتزلہ کے مذہب میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ اس لئے شیخ خضری معتزلہ کی رائے کی تشریح کرنے کے بعد کہتے ہیں ھذا ھو رأی الجمھور بعینہ ۔

۳ - شیخ ابو الخطاب کی رائے

ان کی رائے یہ ہے کہ واجب مخیر میں خطاب کا تعلق ایک ایسے امر سے ہوتا ہے جو اگرچہ ہمارے ہاں معین نہیں مگر عند اللہ معین ہوتا ہے ۔ یہ مسلک ان الفاظ میں بیان ہوا ہے :

متعلق الخطاب واحد معین	متعلقِ خطاب ان امور میں سے ایک
عند اللہ تعالیٰ غیر معین	ایسا امر ہے جو اللہ تعالیٰ کے ہاں معین
عند المکلفین ۔	لیکن مکلفین کے ہاں معین نہیں ہے ۔

اگر مکلف اسی امر کو بجالایا جو عند اللہ معین تھا تو فبہا ورنہ دوسرے کی ادائیگی کی صورت میں اس معین کے خلف کی ادائیگی تسلیم کرتے ہوئے وجوب کا سقوط ہوگیا ۔

لیکن یہ قول باطل ہے کیونکہ اس صورت میں تکلیف بالمحال لازم آرہی ہے ۔

اذ لاطریق الی معرفۃ العبد بہ	کیونکہ بندے کے پاس معرفتِ واجب کا کوئی ذریعہ نہیں ۔

چوتھی تقسیم

واجب محدد

واجب غیر محدد

واجب کی چوتھی تقسیم

مقدار کے لحاظ سے واجب کی دو اقسام ہیں :

۱۔ واجب محدد ۲۔ واجب غیر محدد

واجب محدّد

ما عین الشارع منہ مقدارا معلوما۔ وہ واجب جس کی مقدار کا شارع نے تعین کر دیا ہو۔

مثلاً تعداد رکعات، نصاب و مصارفِ زکوٰۃ۔

حکم : اس واجب کا مطالبہ مکلف سے قضاء و رضا کے بغیر ہوتا ہے اور یہ واجب اس وقت تک ادا نہیں ہوگا جب تک اس معین مقدار کو مکلف ادا نہیں کرے گا نماز کی معین رکعات، اس کے ارکان و شرائط کے ساتھ ادائیگی ضروری ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ کی مقدار معینہ کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

واجب غیر محدّد

ھو الذی لم یحدد الشارع مقدارہٗ۔ وہ واجب جس کی مقدار کا تعین شارع نے نہ کیا ہو۔

مثلاً : تعاون علی البر، انفاق فی سبیل اللہ، مقدار رکوع و سجود، مقدار نفقات

علماء اصول نے ان دونوں اقسام کی مثال قرآن مجید کی آیت "بر" سے مستنبط کی

ہے۔ امام ابوزہرہ لکھتے ہیں:

ان علی القادر علی الانفاق
واجبین واجب الزکواۃ وھی
مقدرۃ بنیۃ معینۃ و
الواجب الثانی عطاء غیر
مقدر اذا توافرت اسبابہ
وتعین ھولاداۂ وھذا
مضمون قولہ تعالیٰ لیس البر
ان تولوا وجوھکم قبل المشرق
والمغرب ولکن البر من اٰمن
باللہ والیوم الاخر والملائکۃ
والکتب والنبیین واتی المال
علی حبہ ذوی القربی والیتامٰی
والمساکین وابن السبیل
والسائلین وفی الرقاب واقام
الصلوٰۃ واتی الزکاۃ ھنا
تجدہ سبحانہ جمع بین
وجوب الزکوٰۃ وجوب ایثار
المال علی حبہ ذوی القربی
والیتامٰی والمساکین ـــ
ان الزکوٰۃ واجب مقدر والاخر

انفاق پر قدرت رکھنے والے شخص پر
دو چیزیں واجب ہیں۔ پہلی چیز زکوٰۃ
ہے اس کی مقدار کا تعین ہے اور
دوسری چیز ایسا انفاق جس کی مقدار
متعین نہیں لیکن جب اس کے اسباب
پائے جائیں تو اس کی ادائیگی لازم ہوگی
اللہ تعالیٰ کے اس ارشادِ گرامی میں ان
دونوں کا تذکرہ موجود ہے ـــ نیکی فقط
مشرق و مغرب کی طرف منہ کر لینا نہیں
بلکہ نیکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ یوم آخرت ملائکہ
کتاب اور تمام انبیاء پر ایمان لایا جائے۔
اللہ تعالیٰ کی محبت میں قریبی رشتہ داروں
یتامٰی، مساکین، مسافر، سائلین
اور غلاموں کی آزادی کے لیے مال
خرچ کیا جائے۔ قیام نماز اور ادائیگی
زکوٰۃ کا فریضہ نبھایا جائے اس آیت
میں اللہ تعالیٰ وجوب زکوٰۃ اور قریبی
رشتہ داروں، یتامٰی، مساکین پر وجوب
انفاق کو جمع فرما دیا ہے۔ حالانکہ زکوٰۃ
واجب معین ہے اور دوسرا واجب

غیر مقدد (اصول الفقہ، ۳۴) غیر معین ہے۔

واجب غیر محدد کا حکم: ۱-اس واجب میں مطلوب مکلف کے ذمے بطور قرض لازم ہوتا۔ ۲-اس کا تعین قضاء اور رضائے فریقین سے پہلے اگرچہ نہیں ہوتا۔ مگر ان کے بعد ہو جاتا ہے۔

اہم نوٹ: نفقہ زوجہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ واجب محدد میں شامل ہے یا غیر محدد میں —— احناف کی رائے یہ ہے کہ واجب غیر محدد میں شامل ہے۔ کیونکہ قضائے قاضی سے پہلے اس کا تعین نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ خاوند کے ذمے بطور قرض لازم نہ ہوگا اس لیے وہ خاتون سابقہ مدت کے نفقہ کا مطالبہ نہیں کر سکتی —— لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ واجب محدد ہے لہٰذا زوجہ کا نفقہ بطور قرض خاوند کے ذمے ہوگا۔ اور سابقہ مدت کا نفقہ بھی ادا کرنا ہوگا بشرطیکہ اس میں زوجہ کا قصور نہ ہو۔ رہا یہ کہ اس کی مقدار معین نہ تھی تو اس کے جواب میں اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اس کی مقدار حالِ خاوند کے مطابق ہوگی۔

قرآن مجید میں ہے:

علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ۔	امیر پر اس کی طاقت کے مطابق اور تنگدست پر اس کی طاقت کے مطابق نفقہ لازم ہوگا۔

جب واقعتہً حالِ خاوند کے مطابق تعیین ہو سکتی ہے تو جمہور کی رائے کے مطابق سابقہ مدت کے نفقہ کا لزوم بہتر دکھائی دیتا ہے۔

سوال: واجب غیر محدد میں تکلیف بالمحال لازم آرہی ہے کیونکہ مامور بہ مجہول ہے مکلف کو اس کا علم ہی نہیں۔

جواب: تکلیف بالمحال تب لازم آتی اگر مامور بہ عند الشارع معین ہوتا اور مکلفین کو عدم

علم کے باوجود اس کے مطابق بجالانے کا حکم دیا جاتا۔ واجب غیر محدد میں عند الشارع تعیین نہیں بلکہ اسے حالات کے مطابق بجالانے کا حکم دیا گیا ہے۔

عدمِ تعیین ہی حکمت کا تقاضا ہے

واجب غیر محدد میں عدمِ تعیین، حکمت کا تقاضا ہے۔ کیونکہ اوقات، حالات، مقامات اور اشخاص مختلف ہوتے ہیں۔ مثلاً حاجتِ فقیر کبھی سَو روپے سے پوری ہوتی ہے تو کبھی ہزار سے۔ کبھی زوجہ کا خاوند غریب ہوتا ہے اور کبھی امیر۔ کبھی تعاون مالی ہوتا ہے اور کبھی جانی، کبھی ایک فرد کا تعاون کافی ہوتا ہے اور کبھی جماعت کا اس لیے شریعت نے اسی حکمتِ عظیمہ کے پیشِ نظر اس وجوب میں مقدار کا تعین نہیں فرمایا بلکہ حالات اور ضروریات پر چھوڑ دیا ہے۔

امام شاطبی اسی حکمت کی طرف توجہ دلاتے ہیں:

ان الشارع وکل فی اوامرہ ونواھیہ غیر المحددۃ الی نظر المکلف امر التحدید والتقدیر فیزن بمیزان نظرہ ویھتدی لما ھو اللائق والاحری فی کل تصرف۔

(الموافقات، ۱: ۸۱)

شارع نے اوامر و نواہی غیر محدد میں تعین و تحدید کا حق مکلف کو دیا ہے تاکہ وہ حالات اشخاص اور اوقات کے پیشِ نظر بہتر فیصلہ کر سکے۔

مامور بہ کے بجالانے کی صورتیں

تعجیل۔ ادا۔ قضا۔ اعادہ

ادا و قضا کی تقسیم

مامور بہ کے بجالانے کی صورتیں

مامور بہ کے بجالانے کی متعدد صورتیں ہیں ان پر تفصیلی گفتگو سے پہلے ان چار امور کا جاننا ضروری ہے:

۱۔ لغۃً اداء و قضاء کا اطلاق ہر عبادت پر ہو سکتا ہے خواہ وہ عبادت مؤقتہ ہو یا غیر مؤقتہ۔ اس مسئلہ میں تمام علماء کا اتفاق ہے۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

لا نزاع فی اطلاق القضاء	باعتبار لغت قضاء اور ادا کا اطلاق
ولاداء بحسب اللغۃ علی	متفقہ طور پر عبادات موقتہ اور
الاتیان بالموقتات وغیرھا	غیر موقتہ دونوں پر ہوتا ہے۔ مثلاً اداء
مثل اداء الزکوٰۃ والامانۃ	زکوٰۃ و امانت، قضاء حقوق و
وقضاء الحقوق وقضاء الحج۔	حج۔

(التلویح علی التوضیح، ۲۴۸)

یہ چاروں غیر مؤقتہ (غیر محدود) کی مثالیں ہیں اور موقتہ کی مثالیں واضح ہونے کی وجہ سے ترک کر دی گئی ہیں۔

۲۔ لغۃً اگرچہ اداء و قضاء کے اطلاق میں اتفاق ہے کہ دونوں قسم کی عبادات پر ان کا یکساں اطلاق ہوتا ہے مگر اصطلاحًا ان کے اطلاق میں اختلاف ہے۔

علماء احناف کی رائے یہ ہے کہ جس طرح لغۃً ان کا اطلاق ہر عبادت پر ہوتا ہے خواہ وہ موقتہ ہو یا غیر موقتہ اسی طرح اصطلاحًا بھی دونوں طرح کی عبادات پر ان

کا اطلاق ہوگا مثلاً نوافل اگرچہ ان کے لیے اوقات مقرر نہیں مگر بجاآوری کی صورت میں ادا ہوں گے۔

لیکن غیر احناف کے ہاں جن عبادات کے لیے اوقات مقرر نہیں وہ اداء وقضا سے متصف نہیں ہوسکتی۔ گویا ان کے ہاں اداء وقضا عباداتِ موقتہ کے ساتھ ہی مخصوص ہیں وہ نوافل کی ادائیگی کو ادا کے ساتھ تعبیر نہیں کریں گے۔

علامہ تفتازانی اسی اختلاف کو یوں بیان کرتے ہیں:

اما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعی یختصان بالعبادات الموقتة ولا یتصور الاداء الا فیما یتصور فیه القضاء فاذا قالوا الاداء ما فعل فی وقته المقدر شرعاً اولاً والقضا ما فعل بعد وقت الاداء استدراکاً لما سبق له وجوب مطلقاً وعند اصحاب ابی حنیفه الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتاً کان او غیر موقت فالاداء تسلیم عین ما ثبت بالامر واجباً کان او نفلاً والقضاء تسلیم مثل ما وجب بالامر۔

(التلویح علی التوضیح ۲۴۸)

لیکن اصطلاحِ فقہاء میں ان کے اطلاق میں اختلاف ہے شوافع کے ہاں ان کا اطلاق فقط عباداتِ موقتہ پر ہوتا ہے ان کے ہاں ادا اسی میں متصور ہوگی جس میں قضا متصور ہو اسی وجہ سے انہوں نے ادا و قضاء کی تعریف یوں کی ہے۔ وہ عمل جس کو شرعی وقت کے اندر بجالایا جائے۔ قضاء ہر وہ عمل جس کو وقت ادا کے بعد مافات کے ازالہ کے لئے بجالایا گیا ہو اور احناف کے نزدیک اداء اور قضا مامور بہ کی اقسام ہیں خواہ وہ مامور بہ موقت یا غیر موقت ان کے ہاں ادا عین مثبت بالامر کا سپرد کرنا خواہ وہ واجب ہو یا نفل اور قضاء مثل مثبت بالامر کا سپرد کرنا ہے۔

شرح الکواکب میں غیر احناف کا موقف ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے :

العبادة ان لم یکن لها وقت معین من قبل الشارع لم توصف بالاداء والقضاء ولا اعادة کالنوافل المطلقة من صلوٰة وصوم وصدقة وغیرها۔ (شرح الکواکب المنیر، ۱: ۳۶۳)	ایسی عبادت جس کے لیے شارع نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا تو یہ ادا، قضا، اعادہ سے متصف نہیں ہوگی جس طرح نوافل مطلقہ خواہ نماز ہو، روزہ یا صدقہ وغیرہ۔

یاد رہے یہ کتاب حنبلی اصول فقہ پر ہے :

ڈاکٹر صلاح الدین زیدان شوافع کی رائے بیان کرتے ہیں :

فاصحاب الشافعی یخصانهما بالعبادات الموقتة دون غیرها ولهذا فانهم یعرفون الاداء بقولهم ما فعل فی وقته المقدر له شرعاً اولاً۔ (الحکم التکلیفی، ۷۹)	شوافع کے ہاں ادا و قضا عباداتِ موقتہ کے ساتھ مخصوص ہیں ان کے علاوہ دیگر عبادات پر ان کا اطلاق نہیں ہوگا۔

جب غیر احناف کے ہاں عبادات غیر موقتہ پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا تو غیر عبادات میں بطریقِ اولیٰ نہیں ہوگا۔

۳۔ اداء و قضا کا استعمال مجازاً ایک دوسرے کے لیے اکثر ہوتا رہتا ہے۔ ہاں قضا کا استعمال اداء کے لیے اکثر ہے کیونکہ قضا فراغ الذمہ سے عبارت ہے اور یہ دونوں سے حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن اداء کا قضا کے لیے استعمال کم ہے۔ کیونکہ اس میں شدتِ رعایت ہے جو صرف ادا میں ہے قضا میں نہیں۔

مُلّا جیون اس پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

يستعمل كل من الاداء والقضاء
مكان الآخر بطريق المجاز حتى
يجوز الاداء بنية القضاء بان
يقول نويت ان اقضى ظهر
اليوم ويجوز القضاء بنية
الاداء بان يقول نويت ان
اودى ظهر الامس واستعمال
القضاء فى الاداء كثير كقوله
تعالى فاذا قضيت الصلوٰة
فانتشروا فى الارض اى اذا
اديت صلوة الجمعة لان
الجمعة لا تقضى ولذا ذهب
فخر الاسلام الى ان القضاء
عام يستعمل فى الاداء والقضاء
جميعًا لانه عبارة عن
فراغ الذمة وهو يحصل
بهما فكان فى الحقيقة بخلاف
الاداء فانه عن شدة
الرعاية وهو ليس الا فى
الاداء ۔

(نور الانوار)

ادا و قضا بطور مجاز ایک دوسرے
کی جگہ استعمال ہوتے رہتے ہیں حتی کہ
قضا کی نیت سے ادا جائز ہوگی مثلاً
کسی شخص نے آج کی ظہر کی نیت ان
الفاظ "اقضی ظہر الیوم"
سے کی تو آج کی ظہر ادا ہو جائے گی
اور اسی طرح قضا بنیّت ادا ہو سکتی
ہے مثلاً کل کی ظہر قضا کرنے والے
نے ان الفاظ سے نیت کی "ان
اودی ظہر الامس" قضاء کا
استعمال ادا میں کثیر ہے۔ قرآن مجید میں
ہے، فاذا قضیت الصلوٰۃ
یعنی جب جمعہ کی نماز ادا کر لی جائے
کیونکہ جمعہ میں قضا کا تصور ہی نہیں
اسی کثرت کے پیش نظر امام فخر الاسلام
فرماتے ہیں کہ قضا عام ہے۔ یہ ادا اور
قضاء میں استعمال ہے کیونکہ قضا کا معنی
ذمہ داری سے فراغت کے ہیں اور یہ معنی
دونوں سے حاصل ہو جاتا ہے گویا قضاء
کا اطلاق ادا پر بطور حقیقت ہے بخلاف
ادا کے اس میں شدت رعایت کا پہلو پایا
جاتا ہے اور یہ صرف ادا میں ہے قضا میں نہیں

۴۔ کچھ عبادات ایسی ہیں جن کے اوقات مقرر ہیں مگر محدود نہیں کہ فلاں وقت تک ہی انہیں ادا کیا جاسکتا ہے۔ یہ عبادات جب بھی بجالائی جائیں گی ادا ہی ہوں گی ان میں قضا کا تصور نہیں مثلاً کفارات، زکوٰۃ، حج۔ شرح الکواکب میں ہے:

وان عین وقتها ولم یحد کحج وکفارة وزکوٰة مال توصف بالادا فقط لان وقت ذلك غیر محدود الطرفین۔ (شرح الکواکب المنیر ۱، ۳۶۳)

اگرچہ عبادت کا وقت مقرر ہے مگر محدود نہیں جیسے حج کفارہ زکوٰۃ تو ایسی صورت میں صرف اداء کا اطلاق ہوگا قضا کا نہیں کیونکہ قضاء کے لیے وقت کا گذر جانا ضروری ہے اور ان عبادات کا وقت محدود نہیں ہے۔

واجب کے بجالانے کی چار صورتیں

اس گفتگو کے بعد اب ہم واجب کے بجالانے کی چار صورتوں کا ذکر کرتے ہیں:

۱۔ تعجیل ۲۔ اداء ۳۔ قضاء ۴۔ اعادہ

۱۔ تعجیل:

هو اداء الواجب قبل وقته مع اجازة الشارع۔

کسی واجب کا اس کے وقت سے پہلے اجازتِ شارع سے ادا کرنا۔

علماء نے ان الفاظ سے بھی تعریف کی ہے:

فعل العبادة قبل وقتها حیث جوزه الشارع۔

کسی عبادت کا اجازت شارع سے قبل از وقت بجالانا۔

شرحِ تعریف:

فعل: یہ بمنزلہ جنس ہے۔ ہر فعل کو شامل ہے خواہ اس کا تعلق عبادات سے

ہو یا معاملات سے۔

العبادۃ : اس قید سے غیر عبادات خارج ہو جائیں گی اسی طرح وہ عبادات جو ادا و قضا سے موصوف نہیں ہو سکتیں۔

قبل وقتها : اس سے ادا اور اعادہ خارج ہو جائیں گی کیونکہ وہ دونوں وقت مقررہ کے اندر ہوتے ہیں۔ قضا بھی خارج ہو جائے گی کیونکہ وہ وقت کے بعد ہوتی ہے۔

حیث جوزہ الشارع : یہ قید اس بات کو واضح کرنے کے لئے ہے کہ تعجیل کے لیے اذنِ شارع شرط ہے۔ اگر اذن شارع نہ ہو تو ایسے عمل کو تعجیل نہیں کہیں گے۔

تعجیل کی مثال : صدقۃ الفطر۔ امام حسن بن زیاد کے علاوہ تمام علماء کے نزدیک یوم العید سے پہلے صدقۃ الفطر ادا کیا جا سکتا ہے۔ بعض علماء کے نزدیک عید سے ایک دو دن پہلے، بعض کے نزدیک اول شہرِ رمضان میں، بعض کے نزدیک نصف شہر کے بعد ادا کیا جا سکتا ہے۔

رہا یہ معاملہ کہ اس کا وقت کون سا ہے؟

احناف کے ہاں اس کا وقت یوم العید کی طلوع فجر ہے۔ دیگر ائمہ کے ہاں اس کا وقت رمضان کا غروب آفتاب ہے۔

۲۔ اداء :

اس کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں ہم ان میں سے مختار تعریف کا تذکرہ کرتے ہیں۔

ما ابتدی فعله فی وقته المقدر له شرعًا اولاً دون ان یسبق باداء مختل۔

کسی فعل کا اس کے وقتِ شرعی مقرر میں ہی پہلی دفعہ بجا لانا نہ یہ کہ پہلے وہ خلل کے ساتھ ادا کیا گیا ہو۔

شرحِ تعریف :

ما : یہ بمنزل جنس ہے۔ ادا، قضا سب کو شامل ہے۔

ابتدی فعلہ : یعنی ادا کے لیے ضروری ہے کہ فعل کی ابتداء اس کے وقت مقرر میں ہو۔ اتمام اس میں ضروری نہیں۔ اب وہ فعل جس کی ابتداء وقت مقررہ میں ہوئی مگر اس کا اتمام خارج از وقت ہوا اسے ادا ہی کہا جائے گا نہ کہ قضا۔

شیخ ذکریا اس کی تصریح کرتے ہیں :

فاذا ابتدا المکلف فی تحصیل الواجب وکان ذلک فی الوقت اعتبر التحصیل اداء سواء اتم ھذا الواجب فی الوقت او بعد خروجہ (اصول الفقہ : ۷۰)	جب کسی مکلف نے کسی واجب کے لیے اس وقت مقررہ میں ابتداء کر دی تو اسے ادا ہی قرار دیا جائے گا۔ خواہ اس واجب کا اتمام اس وقت میں ہو یا بعد از وقت۔

فعل کی کتنی مقدار ضروری ہے ؟

باقی ادا کے لیے وقت مقررہ کے اندر فعل کی کتنی مقدار کا پایا جانا ضروری ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ شوافع کے ہاں کم از کم ایک رکعت کا پایا جانا ضروری ہے۔

اشترط الشافعیۃ فی الصلوٰۃ ان یأتی برکعۃ منھا علی الاقل فی الوقت۔ (اصول الفقہ، الخضری ۳۹)	شوافع کے نزدیک کم از کم وقت کے اندر ایک رکعت کی ادائیگی شرط ہے۔

احناف کے ہاں تکبیر تحریمہ کی ادائیگی ہی ادا کے لئے کافی ہے۔ امام ابن ہمام رقمطراز ہیں :

الشرط ان یقع ابتداء الفعل کالتحریمۃ للحنفیۃ ورکعۃ للشافعیۃ۔ (التحریر مع التیسیر، ۲ : ۱۹۸)	احناف کے ہاں ابتداء کے لیے تحریمہ اور شوافع کے ہاں ایک رکعت ضروری ہے۔

فی وقتہِ المقدرلہ : اس قید سے قضا اور نوافلِ مطلقہ خارج ہو گئے۔ قضا اس لیے کہ اس کی بجاآوری بعد از وقت مقرر ہوتی ہے اور نوافل اس لیے کہ اس کا وقت مقرر ہی نہیں۔

شرعًا : کسی فعل کے لیے اگر غیر شارع نے وقت مقرر کر دیا ہو تو وہ خارج ہو گیا۔ مثلاً حاکم زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے کوئی ماہ مقرر کر دیتا ہے۔

اوّلاً : وہ فعل خارج ہو گیا جو وقتِ ثانی میں ادا ہو مثلاً نسیان یا نوم کی وجہ سے نماز رہ گئی۔ بعد میں پڑھی۔ اب یہ نماز ادا نہیں کہلائے گی۔ اگرچہ وقت پر ادا ہوئی ہے مگر یہ وقتِ ثانی ہے اوّل نہیں۔

علامہ امیر بادشاہ اسی کی طرف متوجہ کرتے ہیں :

الناسی اذا ذکر الصلوٰۃ	ناسی کو وقت گزرنے کے بعد جب نماز
بعد خروج وقتہا فان وقت	یاد آئی تو وقت تذکرہ اگرچہ اس نماز
التذکرۃ قدرلہا شرعا	کا وقتِ شرعی ہے مگر اب وہ
لکن وقع فیہ قضاء۔	قضا ہوگی نہ کہ ادا۔

(تیسیر التحریر ، ۲ : ۱۹۸)

وقت تذکرہ کو شرعی وقت حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے قرار دیا گیا ہے :

من نام علی صلوٰۃ او نسیہا	جو شخص نماز کے وقت سویا ہوا تھا
فلیصلہا اذ ذکرہا فان	یا اسے بھول گیا تو جب یاد آئے ادا
ذلک وقتہا۔	کرے کیونکہ (وقت تذکرہ) اسی کا وقت
	ہے۔

دون ان یسبق باداء مختل : اس قید سے اعادہ کو خارج کیا گیا ہے۔

اعادہ پر تفصیلی گفتگو آرہی ہے۔

جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ احناف کے ہاں ادا کی تعریف یوں ہوگی۔

ھو تسلیم عین ما ثبت بالامر۔	امر سے ثابت شدہ شی کو بعینہ امر کی طرف لوٹانا ادا کہلاتا ہے۔

۳۔ قضاء:

اس کی بھی متعدد تعریفات کی گئی ہیں مگر مختار تعریف یہ ہے۔

ما فعل من العبادة بعد وقت الاداء استدراکا لما سبق۔	ہر وہ عبادت جسے وقتِ ادا کے بعد ماسبق کے ازالہ کے لئے بجالایا جائے۔

شرحِ تعریف:

ما: یہ بمنزلہ جنس ہے۔ قضا، ادا، واجب، سنن سب کو شامل ہے۔

بعد وقت الادا: اس قید سے ادا خارج ہو جائے گی کیونکہ وہ داخلِ وقت ہوتی ہے۔

استدراکا لما سبق: اس قید سے ہر وہ فعل قضا کی تعریف میں شامل کرنا مقصود ہے جو وقت ادار سے مؤخر ہوا ہے خواہ اس کا سبب عمد تھا یا سہو۔ خواہ وہ اس فعل پر قادر تھا جیسے مسافر یا کسی سبب قادر نہ تھا۔ اور مانع دو طرح کا ہو سکتا ہے مانع شرعی جیسے حیض یا مانع عقلی جیسے نوم۔

۴۔ اعادہ:

اس کی تعریف سے پہلے تمہیداً یہ جاننا ضروری ہے کہ تمام علماء کا تین باتوں میں اتفاق ہے:

۱۔ اعادہ میں فعل دوسری مرتبہ ہوتا ہے۔

۲۔ وقتِ ادا کے اندر ہی فعل ہوتا ہے۔

۳۔ اس کا کوئی نہ کوئی سبب ہوگا۔
اس سبب میں اختلاف ہے کہ کیا ہر سبب اعادہ کے لیے سبب بن سکتا ہے یا کوئی خاص سبب۔

اس بارے میں دو آراء ہیں:

۱۔ علماءِ احناف کی رائے یہ ہے کہ وہ سبب ایسا ہونا چاہیئے جس کی وجہ سے نماز یا وہ فعل کامل نہیں ہوا۔ تو کمال کے حصول کے لیے فعل کے وقت کے اندر ہی لوٹانا اعادہ کہلائے گا۔ اور اگر ایسا سبب تھا جو فعل کو باطل کر دیتا ہے۔ مثلاً نماز کا کوئی رکن چھوڑ دیا یا فعل کا شروع ہی جائز نہیں۔ مثلاً نماز بغیر طہارت کے تو ایسی صورت میں نماز کا لوٹانا اعادہ نہیں ادا ہی کہلائے گا۔

۲۔ دیگر علماء کی رائے یہ ہے ہر سبب (خواہ وہ نماز کو فاسد ہی کیوں نہ کر دے) پر اعادہ ہی ہوگا۔

مثلاً ایک آدمی نے پہلے نماز میں فاتحہ ترک کر دی وقت کے اندر ہی اب نماز لوٹانا دونوں کے نزدیک اعادہ ہے۔ احناف کے ہاں سورۂ فاتحہ واجب ہے اس لیے نماز باطل نہیں ہوتی۔ لیکن اگر کسی نے نماز کا رکن ترک کر دیا تو اب اس کا نماز لوٹانا دیگر علماء کے ہاں اعادہ ہی ہے مگر احناف کے ہاں اعادہ نہیں بلکہ ادا ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں شرط یہ تھی کہ اعادہ ہر اس فعل کی بنا پر ہوتا ہے جو نماز کو باطل نہ کر دے حالانکہ ترک رکن سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

اسی اختلاف کی وجہ سے اعادہ کی تعریف میں اختلاف ہے۔

احناف کے ہاں اعادہ کی تعریف یوں کی گئی ہے۔

الفعل فیہ ثانیاً مخلل واقع فی الفعل الاول غیر الفساد

کسی فعل کا دوبارہ اس لیئے کرنا کہ سابقہ فعل میں کوئی ایسا خلل واقع ہو گیا تھا

كترك الفاتحة على مذهبنا — جس نے اس فعل کو فاسد نہیں کیا تھا مثلاً ہمارے مسلک کے مطابق ترک فاتحہ۔

(فواتح الرحموت ۱: ۸۵)

مشہور حنفی فقیہ امام ابن ہمام نے خلل غیر فساد کے علاوہ عدم صحۃ الشروع کا اضافہ بھی کیا ہے۔

فعل مثله فيه مخلل غير الفساد وغير عدم صحة الشروع۔ — واجب کی مثل کو وقت کے اندر دوبارہ کسی ایسے خلل کی بنا پر بجالانا کہ وہ اس سابقہ فعل کو نہ فاسد کرے اور نہ اس کی وجہ سے فعل میں شروع منع ہو۔

(التحریر مع التیسیر ۲: ۱۹۹)

دیگر علماء نے تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

ما فعل في وقت الاداء ثانياً لخلل۔ — کسی عارضہ کی بنا پر وقت کے اندر فعل کو دوبار کرنا۔

شیخ ابن قدامہ نے بڑی مختصر تعریف کی ہے۔

فعل الشئ مرة اخرٰى — ایک عمل کو دوسری مرتبہ کرنا۔

(روضۃ الناظر ۳۱)

اداء وقضاء کی تقسیم

علماءِ احناف نے اداء اور قضاء کی تقسیم بھی کی ہے۔ ان کی بیان کردہ تقسیم سے پہلے ان کی تعریفات عند الاحناف جاننا ضروری ہیں:

اداء: هو تسليم عين ما ثبت بالامر۔ — امر سے ثابت شدہ چیز کو بعینہٖ مستحق کی طرف لوٹا دینا ادا ہے۔

قضاء: هو تسليم مثل ما ثبت بالامر — امر سے ثابت شدہ چیز کی مثل مستحق کیطرف لوٹا دینا قضا کہلاتا ہے۔

ادا کی تقسیم : اس کی دو اقسام ہیں :

(۱) ادائے محض (۲) ادائے مشابہ بالقضاء

۱۔ ادائے محض :

مالا یکون فیہ شبہ بالقضاء بوجہ من الوجوہ لا من حیث تغیر الوقت ولا من حیث التزامہ۔

ہر وہ ادا جس کی قضا کے ساتھ کسی قسم کی مشابہت نہ ہو نہ تغیر وقت کے لحاظ سے اور نہ التزام کے لحاظ سے۔

ادائے محض کی دو اقسام ہیں :

(۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر

ادائے کامل :

ما یؤدی علی الوجہ الذی شرع علیہ۔

ہر وہ ادا جسے شریعت کے مقرر کردہ طریق کے مطابق بجا لایا گیا ہو۔

اس کی مثال صلوٰۃ بالجماعۃ ہے۔

ادائے قاصر :

ما یؤدی علی خلاف ما شرع علیہ۔

وہ ادا جسے شریعت کے مقرر کردہ طریق کے مطابق بجا نہ لایا گیا ہو بلکہ اس میں کوئی کمی کر دی گئی ہو۔

اس کی مثال منفرداً نماز ادا کرنا ہے۔

۲۔ ادائے مشابہ بالقضاء

مایکون فیہ شبہۃ بالقضاء بوجہ من الوجوہ۔

ہر وہ ادا جس کی قضاء کے ساتھ کوئی نہ کوئی مشابہت ہو۔

اس کی مثال امام کے فارغ ہونے کے بعد لاحق کا فعل ہے ۔ لاحق کا اتمام وقت کی بقاء کی وجہ سے ادا ہے بگر التزام کے لحاظ سے قضاء ہے ۔ کیونکہ لاحق نے اس طرح نماز ادا نہیں کی جس طرح اس نے امام کے ساتھ التزام کیا تھا ۔

نوٹ : لاحق اس مقتدی کو کہتے ہیں جو امام کے ساتھ تحریمہ میں شریک ہوا مگر درمیان میں کسی عارضہ کی وجہ سے اس نے دوبارہ وضو کیا اور نماز پوری کی :

قضاء کی تقسیم : قضاء کی بھی دو اقسام ہیں :

(۱) قضاء محض (۲) قضاء شابہ بالاداء

قضاء محض :

مالا یکون فیہ معنی الاداء اصلاً لاحقیقۃً ولا حکماً ۔ — وہ قضا جس میں معنی ادا نہ حقیقۃً ہو اور نہ حکماً ۔

قضاء محض کی دو اقسام ہیں :

(۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول

۱ - قضاء بمثل معقول :

ماتدرک مماثلتہ بالعقل مع قطع النظر عن الشرع ۔ — وہ قضاء جس کی مماثلت کا ادراک قطع نظر شریعت کے عقلاً ہو سکے ۔

اس کی مثال صوم کے عوض صوم ہے ۔

۲ - قضاء بمثل غیر معقول :

مالا تدرک مماثلتہ الا شرعاً ۔ — وہ قضاء جس کی مماثلت فقط شرعاً ہو ۔

اس کی مثال صوم کے عوض فدیہ ہے ۔

" شرعاً مماثلت " کا معنی یہ ہے کہ عقل اس مماثلت کے ادراک سے قاصر ہوتی ہے ۔ یہ مطلب نہیں کہ عقل اس مماثلت کی نفی کر رہی ہو ۔ یہی تفصیل ملّا جیونؒ نے ان الفاظ

کے ذریعے بیان کی ہے۔

ویکون العقل قاصراً عن درک کیفیۃ لا ان العقل یناقضہٗ (نورالانوار، ۳۸۷)

عقل اس کی مماثلت کے ادراک سے قاصر ہوتی ہے نہ یہ کہ عقل اس کے متناقض حکم لگاتی ہے۔

محشی نورالانوار مولانا عبدالحلیم لکھنوی نے یہاں بڑا اہم نوٹ لکھا ہے:

ای لیس المراد بالمثل الغیر المعقول أن العقل ینفی المماثلۃ ویحکم قطعا بعدم کونہ مثلاً للواجب فی الحکمۃ ونظر الشارع لأن العقل من حجج الشرع والحجج الشرعیۃ لا تناقض فالعقل یجوز جعل الشرع المتخالفین متحدۃ الحکمۃ۔ (قمر الاقمار، ۲۸)

یہاں غیر معقول مثل سے مراد یہ نہیں کہ اس پر عقل مماثلت کی نفی کر کے یہ حکم لگا رہی ہو کہ یہ واجب کی حکمت و شرعاً مثل نہیں بن سکتی۔ کیونکہ عقل خود حجج شرع میں سے ہے اور حجج شرعیہ میں تناقض نہیں ہو سکتا۔

قضا مشابہ بالاداء:

ما یکون فیہ معنی الاداء حکماً۔

"ایسی قضا جس میں معنی ادا حکماً موجود ہو۔"

اس کی مثال عید کی تکبیرات کا رکوع میں بجا لانا ہے۔

یعنی ایک آدمی نماز عید میں امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہوا تو ایسے شخص پر تکبیرات کہنا واجب ہیں۔ یہ تکبیرات اپنے محل (قیام) سے فوت ہو چکی ہیں اس لئے قضا ہیں۔ مگر چونکہ رکوع قیام کے حکم میں ہوتا ہے اس لیے یہ ادا ہیں۔

قضاء کی دوسری تقسیم

علماء نے قضاء کی ایک اور تقسیم بھی کی ہے۔ پہلی تقسیم مماثلت للاداء کے لحاظ سے تھی اور اس کی یہ تقسیم وجوبِ ادا و عدمِ ادا کے لحاظ سے ہے۔ اس لحاظ سے قضاء کی چار اقسام ہیں:

۱۔ ایسی قضاء ہے جس کی ادا مکلف کے ذمے فرض تھی۔ مثلاً مکلف نے عمداً بلاعذر نمازِ ظہر ترک کر دی۔

۲۔ ایسی قضاء جس کی ادا لازم نہ تھی ہاں ممکن تھی۔ مثلاً صوم للمسافر۔

۳۔ ایسی قضاء جس کی ادا نہ عقلاً لازم تھی اور نہ ہی ممکن۔ مثلاً صلاۃِ نائم۔

۴۔ ایسی قضاء جس کی ادا شرعاً نہ لازم اور نہ ہی ممکن۔ مثلاً صوم الحائض۔

قضاء کا سبب

اب ہم اس بارے میں گفتگو کرتے ہیں کہ قضاء کا سبب کیا ہے؟ کیا وہی نص قضاء کا سبب ہوتی ہے جو ادا کا تھی یا اس کے لیے کسی نصِ جدید کی ضرورت ہے۔

قضاء بمثل غیر معقول کے بارے میں اتفاق ہے کہ اس کے لیے نصِ جدید کا ہونا ضروری ہے۔ باقی قضاء بمثل معقول کے بارے میں دو آراء ہیں۔

۱۔ احناف کی رائے

ان کی رائے یہ ہے کہ قضاء بمثل معقول کے لیے نصِ جدید کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے لیے سبب وہی نص ہوتی ہے جو ادا کے لئے سبب تھی۔ مثلاً نماز کے لیے ادا کا سبب اقیموا الصلوٰۃ تھا تو قضا کے لیے بھی یہی سبب ہے۔ اسی طرح ادا

رمضان کے لیے جس طرح "کتب علیکم الصیام" سبب ہے اسی طرح قضاء رمضان کے لیے بھی یہی سبب ہے۔

دلیل: یہ ہے کہ جب کوئی فعل کسی وقت میں کسی دلیل وسبب کی وجہ سے لازم ہوا اور وہ فعل اُس وقت میں ادا نہ کیا گیا تو خروجِ وقت سے وہ فعل ساقط نہیں ہو جاتا بلکہ مکلف کے ذمّے اس کی مثل لازم رہتی ہے مثلاً نماز کی مثل نماز روزے کی مثل روزہ۔ البتہ زیادہ سے زیادہ فضلِ وقت کا سقوط لازم آتا ہے اور اس کی بندے کے پاس کوئی مثل اور ضمان نہیں۔ جب فعل کی مثل پر قادر ہے تو خروجِ وقت سے فعل ساقط نہیں ہوا بلکہ مثل کی طرف لوٹ کر مکلف پر لازم رہا تو جب سابقہ فعل ہی مثل کی طرف لوٹتا ہے تو اس کا سبب اور دلیل بھی سابقہ ہی ہوگی ـــــ علامہ تفتازانی اس دلیل کو اپنے الفاظ میں یوں بیان فرماتے ہیں۔

ان الفعل لما وجب فی وقته بسببه لا یسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلاً من عند المکلف یصرفه الی ما وجب علیه لان خروج الوقت یقرر ترک الامتثال وهو یقرر ما علیه من العهدة۔	جب فعل اپنے سبب کی وجہ سے کسی وقت میں واجب تھا تو وہ خروج وقت سے ساقط نہیں ہو جائے گا کیونکہ مکلف قدرت رکھتا ہے کہ اس فعل کی مثل کے ذریعے اس واجب کو ادا کردے۔ خروجِ وقت سے یہ بات متحقق ہوتی ہے کہ مکلف نے فعل ادا نہیں کیا اور یہی چیز مکلف کو ذمہ دار بنا دیتی ہے۔

(التلویح علی التوضیح، ۳۵۲)

شیخ ذکریا البردیسی احناف کی دلیل کو بڑے ہی آسان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

ان دخول الوقت علامة علی اشتغال ذمة المکلف بالواجب فلا تفرغ ھذہ الذمة الا بفعلہ فاذا فعلہ فی الوقت فقد ادی ماطلب منہ واذا فات الوقت بقیت ذمتہ مشغولة الی ان تفرغ بالقضاء فلا خطاب من جدید۔

(اصول فقہ، ۷۰)

وقت اس بات کی علامت تھا کہ مکلف کے ذمے اس واجب کی ادائیگی ہے اب یہ ذمہ داری اس فعل کو بجالائے بغیر ساقط نہیں ہو سکتی پس اب اگر مکلف نے اس واجب کو وقت کے اندر سرانجام دیدیا تو اس نے اپنی ذمہ داری نبھالی اور اگر وقت گزر گیا اور واجب ادانہ کیا تو اب بھی وہ ذمہ دار رہے یہاں تک کہ وہ قضا کی صورت میں اسے ادا کرے لہٰذا خطاب جدید کی ضرورت نہیں۔

ہاں شرفِ وقت فوت ہوا ہے لیکن اس کی مثل پر بندہ قادر نہیں اس لیے ترک واجب عمداً کی صورت میں مکلف گناہگار ضرور ہوگا اس پر اللہ کے حضور معافی کا خواستگار ہو اسی لئے عندالشرع اس شرف وقت کی مثل کا مطالبہ نہیں بلکہ صرف واجب کی مثل کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

مثلاً روزے کے بارے میں فرمایا:

فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدة من ایام اخر

تم میں سے جو مریض یا مسافر ہو وہ دیگر ایام میں اتنی تعداد پوری کرے۔

اور نماز کے بارے میں ارشادِ نبوی ہے۔

من نام عن صلوٰة او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا فان ذلک وقتھا

جو شخص نماز کو بھول گیا یا سو گیا اسے جب یاد آئے نماز ادا کرے وہی اس کا وقت ہوگا۔

علامہ تفتازانی اِصلاح تفتازانیؒ گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

بالجملة بقاء الواجب بعد الوقت ثابت فی الصوم بنص الکتاب وفی الصلوٰة بنص الحدیث وکلاهما معقول المعنی لان خروج الوقت لا یصلح مسقطاً ولا عجز فی حق اصل العبادة فیثبت الحکم فی غیر الصوم والصلوٰة کالمنذور والاعتکاف قیاساً علیهما بجامع ان کلاً منهما عبادة وجبت بسببها. (التلویح، ۲۵۵)	الغرض وقت کے بعد واجب کی بقاء روزے میں نصِ کتاب اور نماز میں نص حدیث کی وجہ سے ہے اور دونوں معقول المعنی ہیں کیونکہ خروجِ وقت واجب کو ساقط کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور مکلف عبادت کی بجاآوری سے عاجز بھی نہیں پس صوم وصلوٰة کے علاوہ دیگر عبادات میں قیاساً حکم ثابت ہوگیا کیونکہ اس چیز میں ہر ایک مشترک ہے کہ یہ تمام اپنے اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں۔

۲۔ جمہور کا موقف

ان کا موقف یہ ہے کہ قضا کے لیے نص جدید کا ہونا ضروری ہے اس لیے کہ سابقہ وقت اس بات پر علامت تھا کہ اس وقت خطاب مکلف کی طرف متوجہ ہے اور اس وقت کے اندر فعل کا مطالبہ ہے اور یہ یقیناً کسی نہ کسی مصلحت کے پیش نظر تھا جب وقت گزر گیا تو ہو سکتا ہے اب فعل مطلوب کا بجالانا اس مصلحت کے منافی ہو۔ لہٰذا خطاب اول اساب سبب نہیں بن سکتا۔

ڈاکٹر صلاح زیدان اس مسلک کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان وجوب الاداء مقید بزمن
محدد لوقوع الاداء فیه
تحقیقاً لمصلحة و فعل
المطلوب خارج هذا الوقت
ینافی تلك المصلحة فیحتاج
القضاء الی دلیل آخر
یوجبه ۔ (الحکم التکلیفی ، ۸۰)

ادا کے وجوب کو مقرر و محدود
زمانے کے ساتھ مقید کسی نہ کسی
مصلحت کے حصول کے لیے گیا
تھا اس لیے وقت کے خروج کے بعد
مطلوب کی بجا آوری اس مصلحت کے
منافی ہوگی لہٰذا قضا کیلئے نئی دلیل
کی ضرورت ہے ۔

شیخ بردیسی کے الفاظ میں دلیل یوں ہے :

ان جعل الوقت علامة
علی توجیه الخطاب الی
المکلف بطلب الفعل مقید
بالوقت لمصلحة فی ذلك
ولعل فعل المطلوب بعد
خروج الوقت ینافی تلك
المصلحة فانتهی الخطاب
الاوّل ۔ (اصول الفقه ، ۷۰،۷۱)

وقت اس بات کی نشاندہی کر رہا ہوتا
ہے کہ خطاب مکلف سے اس محدود
وقت میں فعل کی ادائیگی کے لیے کسی نہ
کسی مصلحت کے پیش نظر متوجہ ہے ۔
اور بعد از وقت اس مطلوب کا بجا لانا
مصلحت کے خلاف ہوگا پس جب
وہ وقت نہ رہا ، تو خطاب اول بھی
باقی نہ رہے گا ۔

اس عقلی دلیل کے ساتھ ساتھ ان کی نقلی دلیل بھی ہے کہ روزے کی قضاء
کے بارے میں ارشاد ہے :

فمن کان منکم مریضاً او
علی سفر فعدة من ایام
اُخر ۔

پس تم میں سے جو مریض یا مسافر
ہو وہ دوسرے دنوں میں روزے
رکھ لے ۔

نماز کی قضاء کے بارے میں ہے :

من نام عن صلوٰۃ اونسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا فان ذلک وقتھا۔

جو نماز سے سو گیا یا بھول گیا وہ اسی وقت پڑھ لے جب اسے یاد آئے کیونکہ وہی اس کا وقت ہے۔

س : جمہور سے سوال ہوتا ہے کہ روزے اور نماز کی قضاء پر تو نصوص تھیں جو آپ نے ذکر کر دیں ان کے علاوہ عبادات کی قضا پر تو نصوص نہیں تو پھر ان کی قضاء کا سبب کونسی نص ہے ؟ جب کوئی دوسری نص موجود ہی نہیں تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ سابقہ نصوص ہی سبب ہیں تو جب دیگر عبادات میں آپ تسلیم کر لیتے ہیں تو نماز و روزہ میں بھی تسلیم کر لیجئے اور ان نصوص کو بقاء واجب پر تنبیہ قرار دے دیجئے جس طرح احناف نے کیا ہے۔

جواب: جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ جہاں قضاء پر نصوص ہیں ہم ان کو ذکر کریں گے اور جہاں نصوص نہیں وہاں تفویت یا فوات کو نص کے قائم مقام قرار دیدیں گے۔

ملا جیون لکھتے ہیں :

ومالم یرد النص فیہ انما یثبت القضاء بسبب التفویت الذی یقوم مقام نص القضاء۔ (نور الانوار، ۳۴)

جن عبادات کی قضا کے بارے میں نص وارد نہیں وہاں قضاء اس تفویت کی بنا پر ثابت ہوگی جو نص قضاء کے قائم مقام ہے ۔

اور تفویت کے قائم مقام بننے کی وجہ بیان یہ کی گئی ہے ۔

فکانہ اذا فوت فقد التزم القضاء فالتفویت تعد والتعدی سبب الضمان۔ (قمر الاقمار، ۳۴)

گویا جب مکلف نے اس فعل کو وقت کے اندر فوت کر دیا تو اس نے قضاء کا التزام کر لیا پس تفویت زیادتی تھی اور زیادتی ضمان کا سبب ہوتی ہے ۔

س : جمہور کی پیش کردہ نصوص سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ قضاء کے لیے نص جدید کی ضرورت ہے۔ کیونکہ اگر "کتب علیکم الصیام" سے قضاء رمضان ثابت ہو جاتی اور اقیموا الصلوٰۃ سے قضاء صلوٰۃ لازم ہوتی تو "من نام عن صلوٰۃ" اور "فمن کان منکم مریضاً" کی حاجت نہ ہوتی۔ گویا یہ نصوص احناف کے موقف کے خلاف ہیں۔

ج : یہ نصوص احناف کے موقف کے خلاف تب ہوتیں اگر ان سے قضا کا ثبوت ہوتا یہ نصوص تو یہ واضح کر رہی ہیں کہ وقت کے گزر جانے سے فعل مکلف سے ساقط نہیں ہو جاتا بلکہ وہ باقی رہتا ہے۔ ہاں شرف وفضیلت وقت باقی نہ رہتی۔
علامہ تفتازانی کے الفاظ میں ہی سوال وجواب ملاحظہ ہو۔

فان قیل هذا حجة علیکم	اعتراض یہ ہے کہ یہ نصوص تمہارے
لان وجوب قضاء الصوم و	خلاف ہیں کیونکہ قضاء صوم وصلوٰۃ
الصلوٰة تثبت بنص الکتاب	کا وجوب نص کتاب وسنت سے ثابت
والسنة ووجوب قضاء غیرهما	ہوا اور دیگر عبادات کی قضاء کا وجوب
من الواجبات بالقیاس فیکون	قیاسی ہے تو ہر عبادت کی قضا سبب جدید
القضاء بسبب جدید ودلیل	اور نئی دلیل کی وجہ سے ہی ہوئی نہ
مبتداء لا بما اوجب الاداء	اس سبب کی وجہ سے جو ادا کو لازم
قلنا لا نسلم ان النص لایجاب	کرتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ
القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب	تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان نصوص سے
وسقوط شرف الوقت لا	قضا کا وجوب ثابت ہوتا ہے بلکہ یہ
الی مثل وضمان فیما اذا کان	نصوص تو اس بات پر تنبیہ ہیں کہ واجب
اخراج الواجب عن الوقت	ساقط نہیں ہوا اور شرف وقت ساقط

لعذر والقیاس مظهر لا مثبت
فیکون بقاء وجوب المنذور و
والاعتکاف ثابتاً بالنص الوارد
فی بقاء الصوم والصلوٰة و
یکون الوجوب فی الکل بالسبب
السابق۔

(التلویح ، ۲۵۵)

ہوا ہے مگر اس کی مثل وضمان نہیں
لیکن یہ اس صورت میں ہے جب
واجب وقت سے کسی عذر کی بنا پر خارج
ہوا ہو۔ اور قیاس مظہر ہے مثبت
نہیں پس منذور اور اعتکاف کی وجوب
قضا بھی انہیں نصوص کی بنا پر ہے نہ
کہ قیاس کی وجہ سے۔ لہٰذا تمام عبادات
میں وجوب سابق ہی سبب کیوجہ سے ثابت
ہوگا۔

تیسری قسم

ندب کا بیان

سنت اور مندوب میں فرق

سنن ھدیٰ اور سنن زوائد

نفل اور سنت میں فرق

کیا مندوب مکلف بہ ہے؟

نُدب

یہ حکمِ تکلیفی کی تیسری قسم ہے۔

نُدب کا لغوی معنیٰ

الدعاء الی امر مھم (کسی اہم کام کی طرف بلانا)

اِصطلاحی تعریف

طلب من الشارع غیر جازم لفعل مندوب۔ ندب، شارع کی طرف سے فعل کی ایسی طلب جو حتمی نہ ہو۔

جس فعل کی طرف دعوت دی جائے گی اسے "مندوب الیہ" کہتے ہیں لیکن کثرتِ استعمال کی وجہ سے اسے مندوب ہی کہا جاتا ہے۔ اس کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں لیکن ان میں دو باتیں مشترک ہیں:

۱۔ ان المندوب یمدح ویثاب فاعلہ۔ مندوب کا فاعل قابلِ مدح اور ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔

۲۔ لا یذم تارکہ۔ اس کا تارک قابلِ مذمت نہیں ہوتا۔

لہٰذا مختار تعریف ان الفاظ میں کی جاسکتی ہے۔

المندوب

ما يمدح فاعله ولا يذم تاركہ۔

جس فعل کا فاعل مستحقِ مدح ہو اور اس کا تارک قابلِ مذمت نہ ہو۔

شرحِ تعریف

ما : یہ بمنزلہ جنس ہے اور تمام احکامِ تکلیفہ کو شامل ہے خواہ وہ واجب ہوں یا غیر واجب۔

یمدح : اس قید سے مباح خارج ہو گیا کیونکہ جس طرح اس کے ترک سے ذم لازم نہیں آتا اسی طرح اس کی بجاآوری مستحقِ مدح نہیں بناتی۔

فاعلہ : اس قید سے حرام، مکروہ کو خارج کیا گیا کیونکہ ان میں مدح ان کے ترک پہ ہے فعل پر نہیں تو گویا وہاں " یمدح تارکہما " ہے اور یہاں یمدح فاعلہ ہے۔

لا یذم تارکہ مطلقاً۔ اس قید سے واجب کو خارج کیا گیا ہے خواہ وہ مضیّق ہو یا موسع، عینی ہو یا کفائی، معیّن ہو یا مخیّر کیونکہ واجب کا تارک مستحقِ مذمت ہوتا ہے۔

مندوب کے مختلف اسماء

اصولیین اور فقہاء کے ہاں مندوب کے مختلف اسماء ہیں کبھی اسے کسی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور کبھی کسی سے۔

۱۔ سنّت ۲۔ نفل ۳۔ مستحب ۴۔ تطوع

۵۔ احسان ۶۔ حُسن

سُنّت اور مندوب میں فرق

جمہور اصولیین کی رائے یہ ہے کہ مندوب، سنّت اور مستحب کے مترادف ہے۔

شیخ ابن بدران حنبلیؒ لکھتے ہیں:

المشهور ماتقدم من انه يسمّٰى سنّة ومستحبّاً۔	مشہور یہی ہے کہ مندوب ہی کو سنّت اور مستحب کہا جاتا ہے۔

(المدخل، ۶۲)

اسی بات کی تصریح ابن اللحامؒ نے بھی کی ہے:

المندوب وهو مرادف السنة والمستحب۔	مندوب سنّت اور مستحب کے مترادف ہے۔

(المختصر فی اصولِ فقہ، ۶۳)

چونکہ غیرِ احناف سنت اور مندوب میں فرق نہیں کرتے اس لیے انہوں نے مندوب کی تین اقسام کی ہیں:

۱۔ پہلی قسم کی دو انواع ہیں:

نوعِ اوّل: وہ بعض افعال جو مندوب ہونے کے باوجود کسی نہ کسی واجب کا تتمہ بن رہے ہوتے ہیں۔ مثلاً اذان۔ جماعت۔

نوعِ ثانی: وہ افعال جن پہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت فرمائی۔ ہاں کبھی عدمِ وجوب کی نشاندہی کے لیے ترک فرمادیا ہو۔ مثلاً فجر، ظہر، عشاء کی دو سنتیں۔ اس نوع کو سنّت مؤکدہ کا نام دیتے ہیں۔

حُکم: پہلی قسم کی دو انواع کا حکم یہ ہے کہ ـــــ ان کا فاعل مستحق ثواب اور

ان کا تارک مستحقِ عتاب ہے۔

۲۔ بعض وہ افعال ہیں جن پر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت نہیں فرمائی بلکہ کبھی کیا اور کبھی ترک فرما دیا۔ مثلاً عصر و عشاء کی پہلی چار سنتیں۔

اس قسم کو نفل و مستحب کا نام دیا جاتا ہے۔

حکم: اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ایسے افعال کا فاعل مستحقِ ثواب ہے مگر ان کا تارک مستحقِ عتاب و ملامت نہیں۔

۳۔ بعض افعال ایسے ہیں جنہیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بطور عادت شرف بخشا۔ مثلاً کھانا، پینا، عمامہ باندھنا، قومی لباس استعمال کرنا۔

اس قسم کو سننِ زوائد کا نام دیا گیا ہے۔

حکم: اس کا بھی یہی حکم ہے کہ اقتداء کرنے والا مستحقِ اجر ہے لیکن تارک پر ملامت نہیں۔

احناف کی رائے

یہ گفتگو غیر احناف کی تھی۔ اب ہم علماءِ احناف کی رائے کا تذکرہ کرتے ہیں۔ علماء احناف سنّت اور مندوب میں فرق کرتے ہیں۔ اسی لیے صاحب کشف الاسرار نے تصریح کی ہے کہ نفل پر مندوب کا اطلاق ہو سکتا ہے مگر سنّت پر نہیں۔ اس لیے انہوں نے ان کی تعریفات الگ الگ کی ہیں:

وحد السنة هو الطريقة المسلوكة	دین میں طریقہ جاریہ کو سنّت کہا جاتا ہے
في الدين من غير افتراض	قطع نظر اس کے کہ وہ فرض ہے یا واجب
ولا وجوب واما حد النفل وهو	باقی نفل (جیسے مندوب، مستحب، تطوع
المسمّٰى بالمندوب والمستحب	بھی کہا جاتا ہے)، کی تعریف بعض کے
والتطوع فقيل ما فعله خير	نزدیک یہ ہے کہ وہ فعل جس کی بجا آوری

من ترکہ فی الشرع وقیل ما یمدح

ترک سے بہتر ہے اور بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ جس کی بجا آوری پر مکلف کی مدح ہو مگر ترک پر مذمت نہ ہو ۔

امام ابن نجیمؒ مندوب اور سنّت میں فرق کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

ان السنة ان كانت مؤكدة قوية لا يبعد كون تركها مكروهاً تحريماً وان كانت غير مؤكدة فتركها مكروهاً تنزيهاً اما المستحب والمندوب فينبغي الا يكره تركه اصلاً اذ لابد لثبوت الكراهة من دليل خاص لان الكراهة حكم شرعي.

اگر سنّت سنن مؤکدہ میں سے ہے تو اس کا ترک مکروہ تحریمہ ہوتا ہے اور اگر سنّت مؤکدہ نہیں تو اس کا ترک مکروہ تنزیہی ہوگا باقی رہے مستحب اور مندوب ان کا ترک مکروہ نہیں کیونکہ کراہت حکم شرعی ہے اس کے ثبوت کے لیے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

سُنّتِ ہُدیٰ

هي التي داظب عليها النبي صلى الله عليه وسلم تعبداً مع الترك مرة او مرتين بلا عذر او لم يترك اصلاً لكنه لم ينكر على التارك.

ایسی سنّت جس کو آقا علیہ السلام نے بطور عبادت ہمیشہ کیا ہاں کبھی کبھی بلا عذر ترک فرمایا یا ترک نہیں فرمایا لیکن تارک پر طعن نہ فرمایا

نوٹ : اس کو سنّت مؤکدہ بھی کہا جاتا ہے ۔

مثال : جماعت ۔ اذان ۔ اقامۃ ۔

حکم : اس کا تارک مستحق ملامت وعتاب ہوگا۔

سُنّتِ زائدہ

ھی التی لما تصدر منہ علیہ السلام علی وجہ العبادۃ بل علی وجہ العادۃ	ایسی سنّت جو آپ علیہ السلام سے بطور عبادت نہیں بلکہ بطور عادت صادر ہوئی ہو۔

(تسہیل الوصول، ۲۴۶)

نوٹ: اسے سنتِ غیر مؤکدہ بھی کہا جاتا ہے۔

مثال: لباس، کھانا، عصا پکڑنا، عمامہ باندھنا۔

حکم : اس پر عمل قابلِ اجر وثواب مگر اس کا تارک قابلِ ملامت نہیں ہوتا۔

سُننِ ہُدیٰ کی تقسیم

۱۔ سننِ ہدیٰ میں وہ سنن مؤکدہ جو شعائر کا درجہ رکھتی ہیں ان کے تارکین پہ عتاب ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کسی شہر کے مکیں اذان، جماعت کے ترک پر مصر ہوں تو حاکم وقت ان کو طاقت کے ذریعے ان سنن کی دعوت دے کیونکہ ایسی سنن شعائرِ اسلام ہونے کی وجہ سے بمنزلہ واجب ہیں۔

۲۔ وہ سنن جو شعائرِ اسلام کے درجہ پر فائز نہیں توان کا حکم یہ نہیں ہوگا۔

امام سرخسیؒ تصریح کرتے ہیں:

اما السنن المؤکدۃ فھی کصلوۃ العید والاذان والاقامۃ والجماعۃ فی الصلوۃ فلو ترکھا	اگر سنتِ مؤکدہ مثلاً نمازِ عید۔ اذان۔ اقامت۔ جماعت کوئی قوم ترک کر دیتی ہے تو وہ ملامت اور عتاب کی مستحق

قوم استحقوا اللوم والعتاب ولو ترکها اهل بلدة واصروا علی ذالك قوتلوا عليها ليأتوا بها لانها بمنزلة الواجب فی حکم العمل بها فهی من اعلام الدين اما ماليس من اعلام الدين فلا يأخذ نفس الحکم و ذالك کصلوة رکعتين بعد الظهر والمغرب.

(اصول السرخسی، ۱ : ۱۱۲)

ہوگی اور اگر تمام اہلِ شہر اس کے ترک پر اصرار کریں تو حاکم وقت ان کے خلاف انضباطی کارروائی کرے یہاں تک کہ وہ اسے بجالائیں کیونکہ یہ سنن شعائرِ اسلام ہونے کی وجہ سے بمنزلۂ واجب ہیں ہاں وہ سنن جو شعائرِ اسلام میں سے نہیں ان کا یہ حکم نہیں ہوگا۔

امام شاطبیؒ اذان اور جماعت کے بارے میں لکھتے ہیں :

ان فی الاذان اظهاراً لشعائر الاسلام ولذالك يستحق اهل المصر القتال اذا ترکوه وکذالك صلوة الجماعة من دوام علی ترکها يجرح فلا تقبل شهادة لان فی ترکها مضادة لاظهار شعائر الدين وقد توعد الرسول عليه السلام من دوام علی ترك الجماعة هم ان يحرق عليهم بيوتهم فکان

اذان شعائرِ اسلام کے اظہار کا ذریعہ ہے اسی وجہ سے اہلِ مصر اگر اذان ترک کردیں تو مستحقِ سزا ہوتے ہیں اسی طرح نماز باجماعت کا مستقل تارک بھی مجروح قرار دیا جائے گا اس کی شہادت (گواہی) قابلِ قبول نہیں ہوگی کیونکہ ان کے ترک سے اظہارِ دین کے شعائر کا نقصان ہے۔ حضور علیہ السلام نے ترکِ جماعت پر سخت وعید فرماتے ہوئے ایسے لوگوں کے گھروں کو آگ سے جلانے کا اظہار فرمایا

علیہ السلام لا یغیر علی قوم	اسی طرح آپ کسی قوم پر رات کو حملہ نہ فرماتے
حتی یصبح فان سمع اذانا	بلکہ صبح کا انتظار فرماتے اگر وہاں بستی میں
امسك والا اغار ۔	اذان ہوتی تو حملہ نہ فرماتے اور اگر اذان نہ
(الموافقات ۱، ۱۳۳)	ہوتی تو حملہ فرماتے ۔

ان عبارات سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ تارکِ سنّت پر ملامت کرنا صرف حکومت کا ہی کام ہے بلکہ معاشرے کے دوسرے افراد مثلاً علماء و مشائخ، دوست احباب، والدین سب کا فریضہ ہے کہ تارک سنّت پر گرفت کریں ۔

ڈاکٹر محمد ابو الفتح البیانونی اسی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتے ہیں :

فحق علی تارك السنة ان یعاقب	تارکِ سنت اس چیز کا مستحق ہے کہ اس کے
علی ترکها من قبل اهله واخوانه	اساتذہ، دوست احباب، معاشرے کے
ومجتمعه وولی امره لمخالفته	دوسرے لوگ اور حاکم اس کی گرفت کریں
واعراضه عن سنة الرسول	کیونکہ وہ ایسی سنت سے اعراض کر رہا
صلی اللہ علیہ وسلم التی من	ہے جس کی اتباع لازم تھی ۔
شانها الاتباع ۔	
(الحکم التکلیفی، ۱۴۳)	

تارکِ سنّت کا مستحقِ عتاب و ملامت ہونا احادیثِ مبارکہ سے ثابت ہے ۔

۱۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نماز باجماعت ادا کرنے کی تلقین کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

انهن من سنن الهدی ولو	یہ نماز باجماعت سننِ ہدیٰ میں سے
انکم صلیتم فی بیوتکم کما یصلی	ہے اگر تم یہ نمازیں اپنے اپنے گھروں
هذا المتخلف فی بیته لترکتم	میں ادا کرو گے تو تم نے اپنے پیارے

سنة نبیکم و لو ترکتم سنة نبیکم لضللتم۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ترک کردی اور جو لوگ نبیؐ کی سنت کے تارک ہو جاتے ہیں وہ گمراہ ہو جاتے ہیں

۲۔ جماعت میں صف بندی اور صفوف کا سیدھا ہونا سنّت ہے اس کی خلاف ورزی پر تنبیہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

لتسون صفوفکم او لیخالفن اللہ بین وجوھکم۔

اپنی صفوں کو سیدھا رکھا کرو کہیں ایسا نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے درمیان اختلاف پیدا کر دے۔

۳۔ حضور علیہ السلام کا یہ ارشادِ گرامی بھی موجود ہے:

من ترک سنتی لم ینل شفاعتی۔

جس نے میری سنت ترک کردی وہ شفاعت نہیں پائے گا۔

سُنَنِ زَوائد پر عمل مُوجبِ قُرب ہے

سنن زوائد پر عمل مستحسن ہے کیونکہ جو عمل رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے۔ خواہ بطور عبادت ہو یا بطورِ عادت اس عمل میں خیر ہی خیر ہے بلکہ ازراہِ محبت کرنے سے امتی کے درجات میں بلندی اور حضور علیہ السلام کا قرب نصیب ہوتا ہے مگر اس پر عمل پیرا نہ ہونے والے انسان پر ملامت نہیں کی جاسکتی کیونکہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سنن کا پابند امّت کو نہیں فرمایا تو اب دوسرے کو حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس میں سختی کرے۔

اما سنن الزوائد کسنن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی لباسہ

سنن زوائد مثلاً حضور علیہ السلام کا لباس مبارک، قیام، قعود، چلنا

وقیامه وقعوده ومشیه	آرام فرمانا ان کے ترک میں کوئی حرج
ونومه وغیرها فان ترکها	نہیں اور ان کی اتباع مستحسن ہے (بلکہ)
لا بأس به واتباعها حسن	افضل ہے کہ آپ کی ذاتِ اقدس کی
فالافضل الاقتداء برسول	عزت و مقام کے پیشِ نظر بطور محبت
الله صلی الله علیه وسلم فیها	انہیں بجالایا جائے لیکن ان کے تارک
وتارکها لا یلام فضلاً عن	پر ملامت مناسب نہیں چہ جائیکہ اس
ان یذم (اصولِ سرخسی ۱: ۱۱۲)	کی مذمت کی جائے۔

نوٹ: ہمارے ہاں نماز میں امامت کے لیے عمامہ پر بہت زور دیا جاتا ہے حالانکہ عمامہ سننِ زوائد میں سے ہے لہٰذا اس پر اتنی سختی مناسب نہیں فقط ٹوپی سے بھی نماز بلا کراہت ہو جاتی ہے۔

رہا یہ معاملہ کہ صوفیاء کرام نے مستحباب کی پابندی پر بہت زور دیا ہے تو اس کی یہاں دو وجوہات ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ ازراہِ محبت محبوب کی ہر بات ہی لازم ہوتی ہے صوفیاء چونکہ اہلِ محبت ہوتے ہیں اس لیے وہ اس تفریق میں نہیں پڑتے کہ یہ واجب ہے کہ سنّت بلکہ وہ اس پر عمل اپنا فریضہ سمجھتے ہیں۔

۲۔ جب کوئی انسان سنن و مستحبات پر پابندی کرے گا تو اس سے ممکن نہیں کہ وہ فرائض و واجبات سے غفلت برتے گا۔ ہاں جو سنن میں کوتاہی کرتا ہے اس سے امکان ہے کہ وہ فرائض میں غفلت سے کام لے۔ اس لیے بزرگانِ دین نے سنن و مستحبات کی پابندی میں سختی سے کام لیا تاکہ لوگ فرائض و واجبات میں کوتاہی نہ کریں۔

نفل اور سُنّت میں فرق

سنت کا درجہ نفل سے بہر طور بلند ہے خواہ وہ سنتِ زائدہ ہو کیونکہ سنت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مبارک عمل ہوتا ہے یہ نسبت نفل کو حاصل نہیں۔

ان النفل دون سنن زوائد لان سنن الزوائد صارت طریقة مسلوکة فی الدین و سیرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم بخلاف النفل.	نفل کا درجہ سنن زوائد سے بھی کم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سنن دین کا طریقہ جاریہ اور حضور علیہ السلام کی سیرتِ طیبہ کا حصّہ ہیں بخلاف نوافل، کہ ان میں یہ بات نہیں۔

(التلویح، ۶۱۱)

کیا مندوب (نفل) شروع کرنے سے لازم ہو جاتے ہیں

نوافل اگرچہ ابتداءً لازم نہیں ہوتے مگر شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتے ہیں یا نہیں؟

اس بارے میں احناف اور مالکیہ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نفل شروع کر دیتا ہے تو ان کا ترک جائز نہیں بلکہ ان کا اتمام لازم ہو جاتا ہے ترک کی صورت میں قضا لازم ہوگی۔

اس مؤقف پر درج ذیل دلائل دیے گئے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ کسی عمل کو باطل نہ کرو:

یاایھا الذین اٰمنوا اطیعوا   اے اہلِ ایمان اللہ کی اطاعت کرو

اللہ و اطیعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالکم۔ | اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور اپنے اعمال کو باطل نہ کرو۔

اس آیت میں ہر عمل کے ابطال سے منع کیا گیا ہے خواہ وہ عمل فرض ہو یا غیر فرض۔
۲۔ جب آدمی نے کچھ حصہ نوافل کا ادا کر لیا ہو تو عبادتِ الٰہی ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ کا حق اس حصہ سے متعلق ہو جائے گا۔ اب اس کو ابطال سے محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ ورنہ یہاں حقِ اللہ کا ابطال لازم آئے گا جو کہ حرام ہے۔ اب اس حصے کے محفوظ کرنے کا ذریعہ یہی ہے کہ باقی کو لازم قرار دیتے ہوئے اس کا اتمام ضروری قرار دیا جائے۔
۳۔ منذور نوافل اصلاً لازم نہیں ہوتے بلکہ مشروع ہوتے ہیں لیکن جب تسمیۃً انکو اللہ کے لیے بطور نذر ذکر کر دیا جائے تو اس سے وہ لازم ہو جاتے ہیں جب یہ فقط ذکر اور تسمیۃ کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں تو جن نوافل کو اللہ کے لیے عملاً شروع کر دیا گیا ان کا لازم ہونا بطریق اولیٰ ہونا چاہیے۔

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

فاذا وجب الابتداء لمراعاۃ التسمیۃ فلان یجب الاتمام لمراعاۃ ما وجد منہ الابتداء فعلاً کان اولیٰ۔ | جب (نذر کی صورت میں) فقط نام لینے سے نفل لازم ہو جاتے ہیں تو جن کا ابتدائی حصہ عملاً بجا لایا گیا ہو ان کا اتمام بطریق اولیٰ واجب ہونا چاہیے۔

(اصولِ سرخسی ۱: ۱۱۶)

امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کی رائے یہ ہے کہ نوافل شروع کرنے سے ان پر کوئی اثر نہیں ہوتا بلکہ وہ اب بھی نفل ہی رہتے ہیں وہ لازم نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کا اتمام لازم ہے اور نہ ہی ان کی قضا ہے۔

علامہ تفتازانی ان کی دلیل بیان کرتے ہیں:

لان حکم الفعل التخییر فیه فاذا شرع فهو مخیر فیما لم یأت بعد تحقیقاً لمعنی النفلیة اذ النفل لا ینقلب فرضاً و اتمامه لا یکون اسقاطاً لواجب بل اداء النفل (التلویح علی التوضیح، ۶۱۱)	نفل میں مکلف کو اختیار ہے جب اس نے نفل شروع کیے تو معنی نفل کے پیش نظر بقیہ میں بھی مختار ہوگا کیونکہ نفل فرض نہیں بن سکتے اب اتمام اداء نفل قرار پائے گا نہ واجب کے اسقاط کا ذریعہ۔

مختار رائے

ان دلائل کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ احناف اور مالکیہ کی رائے مختار ہے کیونکہ عبادات میں احتیاط ہی بہتر ہے۔ ہاں نفلی روزے کو اس حکم سے مستثنٰی قرار دینا چاہیئے یعنی اگر کسی شخص نے نفلی روزہ افطار کر دیا تو اس پر قضا لازم نہیں البتہ مستحب ہے۔ اس استثناء پر علماء نے یہ دلائل دیے ہیں:

۱۔ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلّم نے نفلی روزہ افطار فرمایا اگر شروع کرنے سے لازم ہو جاتا تو آپ افطار نہ فرماتے۔

۲۔ ترمذی اور ابو داؤد میں حضرت ام ہانی رضی اللہ تعالٰی عنہا سے مروی ہے کہ میں نے نفلی روزہ افطار کر لیا تو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یضرك ان کان تطوعاً۔	اگر یہ نفلی روزہ تھا تو اس کے افطار میں کوئی ضرر نہیں۔

۳۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفلی روزہ رکھنے والے سے فرمایا:

دعاك اخوك و تکلف لك افطر	تیرے بھائی نے تیری دعوت کی

وصم مکانه ان شئت۔ — اور کھانا کیا ہے لہٰذا تو روزہ چھوڑ دے اور اس کی جگہ اگر تو چاہے تو اور روزہ رکھ لینا۔

اس میں " صم مکانہ ان شئت " کے الفاظ واضح طور پر نشاندہی کر رہے ہیں کہ نفلی روزہ لازم نہیں ہو جاتا۔ نفلی روزہ اور دیگر نوافل میں فرق کرتے ہوئے علماء نے عقلی دلیل بھی بیان کی ہے۔

ان وقت الصیام طویل بخلاف غیرہ کالصلوٰۃ مثلاً فقد یعرض للصائم فی النھار کله ما یوجب فطرہ کضیافة و موانسة ضیف وغیر ذالك فرخص له الفطر اما الصلوٰۃ فان وقتھا قصیر یمکن المتنفل ان ینتھی مما شرع فیه بدقائق معدودۃ۔

(الحکم التکلیفی فی الشریعۃ الاسلامیۃ ، ۱۹۲)

دیگر عبادات مثلاً نماز وغیرہ کے مقابلہ میں روزے کا وقت طویل ہوتا ہے۔ روزے دار کو بہت سے ایسے مواقع آسکتے ہیں کہ اسے افطار کرنا پڑے۔ مثلاً مہمان نوازی اور مہمان کی دلداری وغیرہ لہٰذا اس کے لیے افطار کی رخصت رکھی گئی ہے بخلاف نماز کے کہ اس کی ادائیگی کے لیے تھوڑا وقت درکار ہے۔ متنفل چند منٹ میں شروع کردہ رکعات کو ختم کر سکتا ہے۔

کیا مندوب مکلف بہ ہے؟

مندوب کے بارے میں علماءِ اصول کی دو آراء ہیں:

۱۔ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ مندوب میں تکلیف نہیں کیونکہ اس میں مباح کی طرح فعل اور ترک میں اختیار رہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ فعل کی بجا آوری کی صورت میں

ثواب ہے۔

امام آمدی اس مذہب کو حق قرار دیتے ہوئے دلیل دیتے ہیں :

ان التکلیف انما یکون بما فیه کلفة ومشقة والمندوب ساءٍ للمباح فی التخییر بین الفعل والترک من غیر حرج مع زیادة الثواب علی الفعل والمباح لیس من احکام التکلیف علی ما یاتی فالمندوب اولیٰ ۔ (الاحکام ۱ : ۱۷۳)

تکلیف میں مشقّت کا ہونا ضروری ہے حالانکہ مندوب میں مباح کی طرح فعل اور ترک دونوں کا اختیار ہوتا ہے۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ مندوب پر عمل کی صورت میں ثواب ملتا ہے اور مباح یقیناً احکامِ تکلیفیہ میں سے نہیں پس مندوب بطریق اولیٰ ان میں سے نہیں ہوگا۔

مولانا محب اللہ بہاری فرماتے ہیں :

المندوب لیس تکلیف لانه فی سعة من ترکه ولا تکلیف فی سعة ۔ (مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ۱ : ۱۱۲)

مندوب کو تکلیف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ اس میں ترک کی گنجائش ہے حالانکہ تکلیف میں گنجائش کی صورت نہیں ہوتی۔

۲۔ قاضی ابوبکر باقلانیؒ اور امام ابو اسحٰق اسفرائنیؒ کے نزدیک مندوب احکامِ تکلیفیہ میں سے ہے کیونکہ تکلیف ایسی شے کے مطالبہ کا نام ہے جس میں مشقّت پائی جائے۔ مندوب میں اگرچہ بصورتِ الزام نہیں مگر بصورتِ رغبت مشقت موجود ہے۔

رَد : اس دلیل کا رد یہ کیا گیا ہے کہ تکلیف کے لیے مشقت کا بصورتِ الزام پایا جانا ضروری ہے اور وہ مندوب میں نہیں۔

بعض لوگوں نے اس دوسرے قول کو ترجیح دی ہے ان کے دلائل یہ ہیں

۱۔ حکم کی تعریف میں گزر چکا ہے کہ ندب میں طلب ہوتی ہے۔ مندوب مطلوب ہوا نہ کہ مباح کی طرح مخیر۔

باقی شارع نے اس کے ترک کی جو اجازت دی ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں طلب نہیں البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں الزام نہیں۔

۲۔ مندوب خطابِ شارع ہونے کی وجہ سے حکمِ تکلیفی میں شامل ہے لہٰذا مندوب مکلف بہ ہوگا۔

رَد: اس دلیل کا رد یہ کیا گیا ہے کہ ہر خطاب شارع حکم تکلیفی نہیں ہوتا۔ اگر ایسی بات ہو تو پھر قصصِ قرآنیہ کو بھی حکم تکلیفی میں شامل کرنا چاہیئے۔ حالانکہ ان کو کوئی بھی حکمِ تکلیفی میں شامل نہیں کرتا۔

جواب: امام ابواسحٰق کی طرف سے اس رد کے جواب دیے گئے ہیں:

(i) یہاں خطاب شارع سے مراد وہ خطاب ہے جس کا تعلق افعال عباد سے بطور اقتضاء یا بطور تخییر ہو۔ مندوب کا تعلق بطور اقتضا افعال عباد سے ہے جبکہ قصصِ قرآنی ایسے خطابات میں سے نہیں یعنی ان کا تعلق افعالِ عباد سے اقتضاءً نہیں ہوتا۔ یہ جواب علی سبیل المنع ہے کہ قصص قرآنیہ احکام تکلیفیہ میں سے نہیں۔

(ii) قصصِ قرآنیہ کو بھی من حیث التذکر احکامِ تکلیفیہ میں شامل کیا جاسکتا ہے مثلاً سیدنا شعیب و موسیٰ علیہما السلام کے واقعہ سے بہت سے مسائل کا استنباط کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ اجرت کا تصور

۲۔ مزدور کا قوی ہونا

۳۔ مزدور کا امین ہونا

یہ نزاع لفظی ہے

یہ لفظی نزاع ہے کیونکہ دونوں فریق اس امر پر متفق ہیں کہ مندوب مطلوب ہوتا ہے۔ ہاں جن کے نزدیک تکلیف کے لیے الزام شرط ہے وہ مندوب پر تکلیف کا اطلاق نہیں کریں گے کیونکہ مندوب میں الزام نہیں ہوتا اور جن کے ہاں تکلیف کیلئے الزام نہیں بلکہ مشقّت شرط ہے وہ مندوب پر تکلیف کا اطلاق کریں گے کیونکہ مندوب کو بجالانے میں مشقت کا پایا جانا موجود ہے۔

اسی لیے امام زرکشی نے اس اختلاف کا سبب معنی تکلیف میں اختلاف قرار دیا ہے۔

فمن قال التکلیف هو الامر بما هو فيه كلفة عد الندب و الكراهة من التكليف و من قال التكليف بانه الزام ما فيه مشقة اخرج الندب والكراهة عن التكليف اذلا الزام فى طلب الندب والكراهة (العضد على ابن حاجب ۲: ۵۵)	جنہوں نے تکلیف کی تعریف وہ حکم جس میں مشقت ہو کے ساتھ کی ہے انہوں نے ندب اور کراہت کو احکام تکلیفیہ میں شامل کیا ہے اور جنہوں نے تکلیف میں مشقت کے ساتھ ساتھ الزام کو بھی شرط قرار دیا ہے۔ انہوں نے ندب اور کراہت کو احکام تکلیفیہ سے خارج مانا ہے کیونکہ ندب اور کراہت کی طلب میں الزام نہیں۔

گویا معنی تکلیف میں اختلاف ہے ہر ایک اپنی اپنی تعریف کے مطابق قول کرتا ہے۔ مولانا عبدالحق خیر آبادیؒ شرح مسلم الثبوت میں اسے نزاع لفظی قرار دیتے ہوئے رقمطراز ہیں:

فان انتفاء المشقة بمعنى	ندب میں مشقت بمعنی الزام نہیں

الالزام لا ينكره الاستاد و تحقق المشقة بمعنى الرغبة الى الثوب لا ينكره الجمهور

(شرح مسلم الثبوت، ۱، ۹۱)

پائی جاتی اور اس کا امام ابو اسحاق بھی انکار نہیں کرتے اور مندوب میں مشقت بمعنی رغبت موجود ہے اس کا انکار جمہور نہیں کرتے۔

مندوب حقیقۃً مامور بہ ہے یا نہیں

اس کے بارے میں تین مذاہب ہیں:

۱۔ احناف کی رائے یہ ہے کہ حقیقتاً مندوب پر لفظ امر کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ مجازاً ہوتا ہے اس پر دو دلیلیں ہیں۔

۱۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک عند کل صلوة۔

اگر میری امت پر مشقت نہ ہوتی تو میں ہر نماز کے لیے مسواک کا حکم دے دیتا

اس حکم نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہوتا ہے کہ مسواک کا حکم ہے مگر اس پر امر کا اطلاق درست نہیں گویا آپ نے فعلِ مندوب پر امر نہیں فرمایا۔

آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت بریرۃ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ کاش تو حضرت مغیث رضی اللہ عنہ کی طرف رجوع کرے:

قالت بامرك يا رسول الله؟

فقال لا انما انا شافع۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیا یہ آپ کا حکم ہے آپ نے فرمایا نہیں میں تو سفارش کر رہا ہوں۔

یہاں فعل مندوب ہے مگر اس پر امر کا اطلاق نہیں فرمایا گیا۔

امام آمدیؒ ان دونوں ارشاداتِ مبارکہ سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فنفی الامر فی الحدیثین مع	فعل کے مندوب ہونے کے باوجود
ان الفعل فیھا مندوبٌ فیدل	دونوں احادیث میں امر کا عدم
علی ان المندوب غیر مامور بہ	اطلاق شاہد ہے کہ مندوب مامور بہ نہیں ہوتا۔

(الاحکام ۱: ۱۷۰)

۲۔ اگر مندوب مامور بہ ہوتا تو اس کا ترک معصیت ہوتا کیونکہ مخالفت امر معصیت کہلاتا ہے۔ حالانکہ مندوب کے بارے میں ایسا کسی کا قول نہیں۔

۲۔ جمہور حنابلہ اور شوافع کی رائے یہ ہے کہ مندوب پر حقیقۃً مامور بہ کا اطلاق ہوتا ہے ان کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ علماء کے ہاں امر کی تقسیم امر ایجاب اور امر استحباب (ندب) کی طرف کیجاتی ہے اگر ندب مامور بہ نہیں تو یہ تقسیم کیسی؟

۲۔ فعل مندوب کی بجا آوری کو طاعت قرار دیا جاتا ہے۔ اگر یہ امتثالِ امر نہیں تو یہ کیوں؟

یہ نزاع لفظی ہے یا معنوی؟

امام زرکشیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ نزاع معنوی ہے۔ اس پر انہوں نے درج ذیل ثمرات کا بھی ذکر کیا ہے۔

۱۔ جب کوئی راوی بغیر کسی قرینہ کے یہ الفاظ استعمال کرے۔

امرنا یا امرنا النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو جو لوگ وجوب ہی کو مامور بہ مانتے ہیں وہ اسے اسی پر محمول کریں گے لیکن جو وجوب و ندب دونوں کو مامور بہ تسلیم کرتے ہیں ان کے نزدیک اس میں اجمال ہوگا۔

۲۔ جب کسی جگہ لفظ امر استعمال ہو اور وہاں واضح دلیل ہو کہ یہاں وجوب مراد نہیں تو جو لوگ مندوب کو مامور بہ حقیقۃ مانتے ہیں وہ بطور حقیقی معنیٰ کے وہاں امر کو ندب پر محمول کریں گے کیونکہ لفظ کے دو حقیقی معانی تھے۔ جب ایک مراد نہیں تو دوسرا مراد ہوگا لیکن جو لوگ ندب کو حقیقۃً مامور بہ تسلیم نہیں کرتے وہ وہاں اس لفظ امر کو ندب پر محمول کرنے کے لیے دلیل کے محتاج ہوں گے۔

لان حمل اللفظ علی المجاز لا یجوز الا بدلالۃ لجواز کون الامر للاباحۃ وغیرھا۔
(البحر المحیط، ۱ : ۱۰۶)

اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کو مجازی معنیٰ پر محمول کرنے کے لیے قرینہ کی ضرورت ہوگی ورنہ ممکن ہے کہ وہاں امر اباحت یا کسی اور معنیٰ پر دلالت کر رہا ہو۔

یہ نزاع لفظی ہے

امام الحرمین کی رائے یہ ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے معنوی نہیں کیونکہ مندوب دونوں کے نزدیک مطلوب ہوتا ہے باقی یہ اختلاف کہ اس پر امر کا اطلاق ہو سکتا ہے یا نہیں یہ معنوی نزاع نہیں امام زرکشیؒ نے جو ثمرہ بیان کیا ہے وہ بھی درست نہیں کیونکہ جو لوگ امر کا اطلاق مندوب پر حقیقۃ تسلیم کرتے ہیں وہ بھی کسی نہ کسی دلیل کے محتاج ضرور ہوں گے جو یہ واضح کرے کہ یہاں وجوب نہیں بلکہ ندب مراد ہے۔

اہم نکتہ

یہ نزاع لفظی ہو یا معنوی اتنی بات ضرور ہے کہ کتاب وسنت میں مندوب پر امر کا اطلاق ہے اور اس اطلاق کو حقیقی ماننا ہی مناسب ہے نہ کہ مجازی۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے :

ان اللہ یامر بالعدل والاحسان	اللہ تعالیٰ عدل اور احسان کا حکم دیتے ہیں۔

یہاں پر امر واجب اور مندوب دونوں کو شامل ہے۔ حدیث میں آتا ہے:

امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعیادۃ المریض و اتباع الجنازۃ وتشمیت العاطس و ابرار المقسم ونصر المظلوم و اجابۃ الداعی و افشاء السلام۔	ہمیں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عیادت مریض جنازہ میں شرکت، چھینک مارنے والے کا جواب، وعدہ کا نبھانا، مظلوم کی مدد، دعوت قبول کرنا اور اسلام کو پھیلانے کا حکم دیا ہے

اس طرح کی سینکڑوں مثالیں موجود ہیں لہٰذا اس بات کا انکار درست نہیں۔ باقی جن روایات کا احناف نے ذکر کیا ہے وہاں امر با لوجوب کی نفی ہے۔ اس کی تائید مسند بزار میں مروی روایت کے الفاظ " لفرضت علیھم " سے بھی ہوتی ہے۔

چوتھی قسم

حرام کا بیان

حرام لذاتہٖ اور لغیرہ میں فرق

ضرورت اور حاجت میں فرق

حرام

یہ حکم تکلیفی کی چوتھی قسم ہے۔

تعریف : لغۃً لفظ حرام کے تین معانی ہیں :

۱۔ المنع ، وحرمنا علیہ المراضع۔

۲۔ ضد الحلال ، ولا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب ھذا حلال وھذا حرام۔

۳۔ الواجب الثابت ، وحرام علی قریۃ اھلکناھا انھم لا یرجعون۔

اصطلاحی تعریف : اس کی اصطلاحی تعریفات متعدد کی گئی ہیں :

۱۔ امام بیضاویؒ فرماتے ہیں :

الحرام ما یذم شرعًا فعلہ — جس فعل کے ارتکاب پر شرعًا مذمت ہو۔

۲۔ علامہ شوکانی نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے :

ما یذم فاعلہ ویمدح تارکہ — جس فعل کے فاعل کی مذمت اور تارک کی مدح کی جائے۔

مختار تعریف :

ماثبت النھی عنہ شرعًا نھیًا جازمًا بدلیل قطعی۔ — وہ فعل جس سے شریعت نے نہی جازم کے ساتھ منع کیا ہو اور اس نہی کا ثبوت دلیل قطعی کی بنا پر ہو۔

ماثبت النھی کی قید سے واجب ، مندوب اور مباح حرام کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ ان میں نہی نہیں۔

نھیًا جازمًا۔ اس قید سے مکروہ تنزیہی خارج ہوا کیونکہ اس میں نہی ہوتی ہے مگر جازم

نہیں ہوتی۔
بدلیل قطعی۔ اس قید سے مکروہِ تحریمی خارج ہوگیا کیونکہ اس کا ثبوت دلیلِ ظنی کی بنا پر ہوتا ہے۔

اطلاقاتِ حرام: حرام کے لیے کتاب وسنت میں درج ذیل الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں:
المحظور، الممنوع، المزجور، المعصیۃ، الذنب، القبیح، الفاحشہ، الاثم
السیئہ، العقوبۃ، الحرج۔

حرام کی تقسیمِ اوّل

شارع نے جن امور کا حکم یا اجازت دی ہے ان میں بندوں کی منفعت و خیر کا پہلو غالب ہوتا ہے اور جن امور سے منع کیا ہے یقیناً ان میں ضرر و نقصان کا پہلو غالب ہوگا۔
تعلقِ حرمت کے اعتبار سے حرام کی دو اقسام ہیں:
۱۔ حرام لذاتہ ۲۔ حرام لغیرہ

حرام لذاتہ:
ماحرمہ الشارع باصلہ ابتداءً لقبح عینہ۔
ضررِ ذاتی کی وجہ سے شارع جس کو ابتداءً ہی حرام قرار دے۔
ہر وہ حرام جس سے درجِ ذیل ضروریاتِ خمسہ میں خلل واقع ہو اس میں ضررِ ذاتی ہوگا۔
ضروریاتِ خمسہ: ۱۔ حفظِ نفس ۲۔ حفظِ نسل ۳۔ حفظِ مال ۴۔ حفظِ عقل ۵۔ حفظِ دین۔
مثلاً قتل: اس سے حفظِ نفس میں، زنا: اس سے حفظ نسل میں، سرقہ:

اس سے حفظِ مال میں، شربِ خمر: اس سے حفظِ عقل اور کفر: اس سے حفظِ دین میں خلل واقع ہوتا ہے لہٰذا یہ تمام کی تمام حرام لذاتہ ہیں۔

حرام لغیرہٖ:

ماحرمه الشارع للابسات خارجة عن ذاته۔

وہ جسے کسی خرابی کی بنا پر شارع نے حرام قرار دیا۔

یعنی اس کی ذات میں قباحت نہ تھی بلکہ امرِ خارج کی وجہ سے قباحت ہو۔ مثلاً باطل طریقہ سے مال کھانا۔ یہاں نفسِ مال میں قباحت نہیں بلکہ غیر کی ملکیت کی وجہ سے حرمت لازم آرہی ہے۔

حرام لغیرہٖ کی تقسیم: اس کی تین اقسام ہیں:

۱۔ حرام صفتی: وہ حرام جسے شارع نے کسی صفت کی بنا پر منع کیا ہو۔ مثلاً حائضہ کا نماز ادا کرنا حرام ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں مانع (حدث) موجود ہے۔

۲۔ حرام لازمی: وہ حرام جسے شارع نے کسی لازم کی بنا پر منع کیا ہو، مثلاً عید کے دن کا روزہ۔ یہ اس لیے منع ہے کہ اس سے اللہ کی مہمانی سے اعراض لازم آتا ہے۔

۳۔ حرام خارجی: وہ حرام جسے شارع نے امرِ خارج کی بنا پر منع کیا ہو مثلاً ماءِ مغصوبہ سے وضو، ارضِ مغصوبہ میں نماز۔

حرام لذاتہ اور حرام لغیرہٖ میں فرق

ان میں دو طرح امتیاز کیا جاتا ہے:

۱۔ جب محرم ذاتی محلِ عقد بن رہا ہو تو عقد باطل ہو جائے گا اور اس پہ احکام

شرعیہ مترتب نہیں ہوں گے ۔ مثلاً
جب مردار، شراب، خنزیر میں سے کوئی محلِ عقد بنے تو یہ عقد منعقد ہی نہیں ہوگا اسی طرح جب کسی شخص نے محرمات میں سے کسی کے ساتھ نکاح کر لیا تو عقد باطل ہونے کی وجہ سے زنا قرار پائے گا۔ اور اس سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔
اور اگر حرام لغیرہ محلِ عقد بنے تو اس سے عقد باطل نہیں ہوتا بلکہ فاسد ہو جائیگا۔ اور اس پر احکام شرعیہ مترتب ہوں گے۔ مثلاً نمازِ جمعہ کے وقت کی گئی بیع منعقد ہو جائے گی ہاں اس سے گناہ لازم آئے گا۔ اسی طرح ارضِ مغصوبہ میں نماز ادا ہو جائیگی مگر غصب کا گناہ ہوگا۔

علمائے ظاہریہ کا قول

اس بارے میں علمائے ظاہریہ کی رائے یہ ہے کہ عقد ہر صورت باطل ہو جائیگا خواہ حرام لذاتہ محلِ عقد بن رہا ہو یا حرام لغیرہ ۔ مثلاً
ان کے ہاں نمازِ جمعہ کے وقت کی جانے والی بیع منعقد نہیں ہوگی۔ اسیطرح ارضِ مغصوبہ میں ادا کی جانے والی نماز ادا نہیں ہوگی۔
شیخ البردیسی اس مذکورہ فرق کو یوں بیان کرتے ہیں:

المحرم لعینہ ان کان محلاً	اگر حرام ذاتی محل عقد ہو مثلاً بیع کا
للعقد کبیع العقد وقع العقد	محل تو بیع باطل ہو جائیگی اور اس پر بیع
باطلاً ولا یترتب علیہ ای	اثرات میں کوئی مترتب نہ ہوگا پس اس
اثر من آثارہ فلا انتقال للملکیۃ	میں ملکیت کا انتقال نہیں ہوگا نہ بائع
فیہ لا من البائع باعتبار	سے مبیع مشتری کے ملک میں جائے گا۔
المبیع ولا من المشتری باعتباً	اور نہ ہی مشتری کے ملک سے ثمن بائع

الثمن اما المحرم لغيره ان كان
محلاً للعقد كالبيع وقت اذان
الجمعة اعتبر العقد صحيحاً و
اُعتبر العاقد آثماً فيترتب على
العقد آثاره من انتقال ملكية
المبيع من البائع الى المشترى
و انتقال ملكية الثمن من
المشترى الى البائع وهذا عند
الجمهور خلافاً للحنابلة والظاهرية
فقد قالوا ببطلان العقد فى
هذه الحالة فالمحرم عندهم
سواء كان لعينه او لغيره
ان كان محلاً للعقد يبطل به العقد.

(اصول الفقه، ٤٩)

کی ملکیت میں جائیں گے اور اگر حرام
لغیرہ محل عقد بنے جیسے نماز جمعہ کے
وقت بیع اس عقد کو صحیح مانا جائے گا
ہاں متعاقدین گناہگار ہوں گے اس
پر بیع کے اثرات بھی مترتب ہونگے۔
مثلاً بیع بائع کی ملک سے خارج ہو کر
مشتری کی ملک میں اور ثمن مشتری کی
ملکیت سے خارج ہو کر بائع کی ملکیت
میں چلے جائیں گے یہ جمہور کی رائے ہے۔
حنابلہ اور ظاہریہ کی رائے میں اس صورت
میں بھی عقد باطل ہوگا۔ کیونکہ ہر حرام
"خواہ لذاتہ یا لغیرہ" جب محل عقد بنے
گا تو وہ عقد باطل قرار پائے گا۔

٢ ۔ حرام لذاتہ کبھی جائز اور مشروع نہیں ہوتا البتہ اضطرار کے موقع پہ کبھی ضرورت کے مطابق مباح ہو جاتا ہے اور حرام لغیرہ حاجت کے پیش نظر بھی مباح ہو جاتا ہے۔

ضرورت اور حاجت میں فرق اور اُن کی تعریفات

ہمارے ہاں ہر شے کو ضرورت اور حاجت تصوّر کر کے حرام کو حلال کر لیا جاتا ہے اس لیے لازم ہے کہ ہم ان کی تعریف کر دیں۔

ضرورت : ہر وہ مجبوری ہے جس کے نہ کرنے سے ضروریات خمسہ میں سے کسی ایک

کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو مثلاً مردار کا کھانا انسان پر اس وقت جائز ہوگا جب اُسے اپنی جان کی ہلاکت کا غالب گمان ہو اسی طرح پانی میسر نہ آنے کی وجہ سے پیاس سے ہلاکت کا خوف ہو تو ضرورت کے مطابق شراب کا پینا مباح ہوگا۔

فقہاء نے اس کی طرف اس قاعدہ سے اشارہ کیا ہے۔

الضرورت تبیح المحظورات — ضرورت ممنوعات کو مباح کر دیتی ہے۔

حاجت : اس مجبوری کو کہا جاتا ہے جس کے نہ کرنے کی وجہ سے لوگوں کے معاملات میں تنگی اور حرج واقع ہوتا ہو۔ مثلاً

کسی خاتون کے جسم کے کسی حصے کے علاج کے لیے غیر محرم معالج کا دیکھنا جائز ہے (بشرطیکہ جب کوئی خاتون معالج نہ ہو)

اگر ہم اسے حرام قرار دے دیں تو ایسی صورت میں حرج لازم آئے گا۔ جسے اسلام پسند نہیں کرتا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج۔ — اللہ تعالیٰ تم پر حرج اور تنگی کا ارادہ نہیں فرماتا۔

شیخ ابوزہرہ نے اس دوسرے فرق کو بیان کرتے ہوئے جو گفتگو کی ہے ہم اس کا نقل کرنا یہاں ضروری سمجھتے ہیں:

الامر الثانی الذی یفترق المحرم لذاتہ عن المحرم لغیرہ ان المحرم لذاتہ لایباح الا لضرورۃ و ذلک لان سبب تحریمہ ذاتی ھو یمس ضروریا فلا یزیل

دوسری چیز جس کے ذریعے حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ میں فرق کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ محرم لذاتہ ضرورت کے علاوہ مباح نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی تحریم کا سبب ذاتی اور ضروری ہے۔ لہٰذا

تحریمه الاضروری مثلهٔ فاذا
کان التحریم بسبب الاعتداء
علی العقل کشرب الخمر فانها
لا تباح الخمر الا اذا خیف
الموت عطشاً لان الضرورات
هی التی تزیل المحظورات
التی حرمت لانها مست ضروریا
اما المحرم لغیره فانه یباح
للحاجة لا للضرورة وذالک
لانه لیس ضروریا ولهذا
ابیحت رؤیة عورة المرأة
عند علاجها اذا کانت الرؤیة
لازمة للعلاج ۔

والضرورة التی تبیح المحظور
قد فسرها النبی صلی الله
علیه وسلم فی اباحة اکل
المیتة بقوله صلی الله علیه وسلم
ان یاتی الصبوح والغبوق و
لا یجد یا کله فمعنی الضرورة
الخشیة علی الحیاة ان لم
یتناول المحظور او یخشی ضیاع

اس کی حرمت کے زوال کے لیے بھی ضروری ہونا
لازمی ہے پس جب کسی شے کی تحریم حفاظت عقل
کی وجہ سے ہو مثلاً شرب خمر تو اسی وقت ہی مباح
ہوگا جب پیاس کی وجہ سے موت کا خوف ہو۔
کیونکہ وہ ممنوعات جن کا حرام ہونا ذاتی اور ضروری
ہے ان سے حرمت کا زوال بھی ضرورت سے ہوگا۔
اور محرم لغیرہ کے مباح ہونے کے لیے حاجت
ہی کافی ہے۔ وہاں ضرورت لازمی نہیں ۔
اسی لیے علاج کی خاطر عورۃ مرأۃ کا معالج
کے لیے دیکھنا مباح ہے بشرطیکہ علاج کے
لیے ضروری لازمی ہو۔

اور وہ ضرورت جو ممنوعہ کو مباح کر دے
اس کی تفسیر حضور علیہ السلام نے اپنے اس
ارشاد عالی میں فرمادی ہے کہ اکل میتہ اس شخص
پر مباح جس پہ صبح و شام اس حال میں گزر
جائے کہ اسے کھانے کی کوئی شے میسر نہ آئے۔
پس ضرورت کا معنی یہ ہوگا کہ اگر وہ ممنوع شے
استعمال میں نہیں لاتا تو زندگی سے ہاتھ دھونے
پڑتے ہیں یا تمام مال ضائع ہونے کا خطرہ ہے
لیکن وہ حاجت جو محرم لغیرہ یا محرم عارضی کو مباح
کر دیتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس کے ترک

ماله كله۔

اما الحاجة التي تبيح المحرم لغيره او لعارض فهي ان يترتب على الترك ضيق وحرج وقد ضربنا لذالك مثلاً بالطبيب ورؤيته عورة المرأة۔ (اصول الفقه: ۴۵)

پر تنگی وحرج مترتب ہوجائے اور ہم نے اس کی مثال " معالج کا عورت
مرأة دیکھنا " دے دی ہے۔

پانچویں قسم

مکروہ تحریمی کا بیان

حرام اور مکروہ تحریمی میں فرق

مکروہ تحریمی

یہ حکم تکلیفی کی پانچویں قسم ہے۔

جمہور اور احناف کے درمیان اختلاف

اس بارے میں تمام علماء متفق ہیں کہ حرام کا ترک مطلوب بطلب جازم ہوتا ہے۔
اس کا فاعل قابلِ ذم اور اس کا تارک قابلِ مدح ہوتا ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے
کہ ثبوت حرام کے لیے دلیل قطعی کا ہونا ضروری ہے یا نہیں۔

جمہور کی رائے: ہر وہ فعل حرام قرار پائے گا جس کے بارے میں شارع نے حتماً ترک
کا حکم دیا ہو۔ خواہ اس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو یا ظنی سے

علماء احناف کی رائے: اگر دلیل قطعی ہو گی تو ایسے فعل کو حرام کہیں گے اگر دلیل قطعی
نہیں ظنی ہے تو ایسے فعل کو حرام نہیں بلکہ مکروہ تحریمی کہیں گے۔

گویا جمہور کے ہاں مکروہ تحریمی حرام سے الگ نہیں۔

المکروہ تحریماً عند الجمھور	جمہور کے نزدیک مکروہِ تحریمی حرام ہی
من التحریم لانّ کل خطاب طلب	میں شامل ہے کیونکہ شارع کا ہر وہ خطاب
الشارع بہ ترک الفعل علی	جس میں ترکِ فعل کا تقاضا علی سبیل الالزام
سبیل الالتزام فھو تحریم	ہو وہ تحریم کہلائے گا خواہ دلیلِ تحریم قطعی
سواء کان دلیل التحریم قطعیاً	ہو جیسے قرآن کریم سنت متواترہ اور اجماع

كالقرآن الكريم والسنة المتواترة والاجماع ام كان ظنياً كخبر الواحد والقياس۔ — یا دلیل ظنی ہو جیسے خبر واحد اور قیاس۔

(الحکم التکلیفی الشرعی ، ۱۳۶)

دو متفقہ باتیں : جمہور اور احناف کا دو باتوں میں اتفاق مگر ایک میں اختلاف ہے۔

۱۔ اگر طلب ترک حتمی اور دلیل قطعی سے ثابت ہو تو ایسا حکم بالاتفاق حرام ہوگا۔

۲۔ اگر طلب ترک حتمی نہ ہونے کے ساتھ ساتھ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو ایسا حکم بالاتفاق مکروہ ہوگا۔

اختلافی بات : اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر طلب ترک حتمی ہو اور اس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہو تو ایسی صورت میں احناف کے ہاں ایسا حکم کراہتِ تحریم کہلائے گا اور جمہور کے نزدیک یہ حکم تحریم میں شامل ہوگا۔

نوٹ : احناف کے نزدیک حرام فرض کے اور مکروہ تحریمی واجب کے مقابلے میں ہوتا ہے۔

احناف کی رائے کے مطابق کہا جاسکتا ہے کہ قوت کے اعتبار سے منہی عنہ کی دو اقسام ہیں :

۱۔ حرام — ۲۔ مکروہ تحریمی

حرام : ما ثبت النهى عنه شرعًا نهيًا جازمًا بدليل قطعى۔ — وہ فعل جس سے شریعت نے نہی جازم کے ساتھ منع کیا ہو اور اس نہی کا ثبوت دلیل قطعی کی بنا پر ہو۔

مکروہِ تحریمی :

ما ثبت النهى عنه نهيًا جازمًا — وہ فعل جس سے شریعت نے نہی جازم کے ساتھ

بدلیل ظنی۔ منع کیا گیا اس نہی کا ثبوت دلیلِ قطعی کی بنا پر نہیں بلکہ دلیلِ ظنی کی بنا پر ہو:

حرام اور مکروہِ تحریمی کے درمیان فرق اور ان کے احکام

۱۔ فرض کی طرح حرام کا اعتقاد ضروری ہے اس کا انکار کفر ہے۔ مثلاً جو شخص ربا، زنا اور مردار کو حلال سمجھے گا وہ کافر ہو جائے گا۔

بخلاف مکروہ تحریمی کے اس کا انکار کفر نہیں بلکہ فسق ہے۔

۲۔ مکلف پر دونوں (حرام اور مکروہ تحریمی) سے اجتناب لازمی اور قطعی ہے کیونکہ فرق صرف اعتقاد کے اعتبار سے ہے۔ عمل کے اعتبار سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ظن غالب کی بنا پر بھی عمل لازم ہو جاتا ہے۔ یعنی اعتقاد کے لیے دلیل قطعی کا ہونا ضروری ہے۔ عمل کے لیے نہیں بلکہ عمل کے لیے دلیل ظنی بھی کافی ہوتی ہے۔

۳۔ اگر کوئی شخص حرام سمجھتے ہوئے ان کا مرتکب ہوگا تو اسے فاسق تصور کیا جائے گا۔

۴۔ اگر کوئی شخص ان کا ارتکاب بطور استہزاء کرتا ہے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ احکامِ شریعتِ اسلامیہ کا استہزاء کفر ہے۔ قطع نظر اس کے کہ وہ احکام دلائلِ قطعیہ سے ثابت ہوں یا دلائل ظنیہ سے۔

۵۔ ہاں اگر کوئی مجتہد تاویل کے پیشِ نظر مکروہِ تحریمی کا ارتکاب کرتا ہے تو اسے فاسق تصور نہیں کیا جائیگا کیونکہ دلائل ظنیہ میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے۔

۶۔ ان دونوں کے مرتکب پر عقاب ہوگا مگر حرام پر مکروہِ تحریمی کی نسبت شدید ہوگا۔ امام ابن ہمامؒ لکھتے ہیں۔

فاعل المکروہ کراھۃ تحریم — مکروہِ تحریمی کا مرتکب لیسے عقاب

يستحق عقابا اخف من عقاب فاعل الحرام۔	کا مستحق ہے جو مرتکب حرام کے عقاب سے کم ہو۔

(شرح المنار مع حاشیہ الرہاوی، ۲۶۲)

اہم فوائد

قبل اس کے کہ مکروہ تحریمی پر گفتگو ختم کریں ہم تین فوائد کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں:

۱۔ بعض ائمہ کے نزدیک دلیل قطعی و ظنی میں فرق کے باوجود مکروہِ تحریمی پر حرام کا اطلاق جائز ہے۔ مثلاً امام محمدؒ کے بارے میں منقول ہے۔

يطلق على المكروه تحريمًا اسم الحرام۔	کہ آپ مکروہ تحریمی پر حرام کا اطلاق کرتے تھے۔

اور اس اطلاق کی وجہ واضح ہے کہ اس میں جانب حرمت غالب ہے۔

۲۔ جو علماء حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر نہیں کرتے وہ صرف احتیاط کے پیشِ نظر نہیں کرتے کہ حرام کے لیے دلیلِ قطعی کا ہونا ضروری ہے۔ ورنہ عمل میں دونوں کو برابر تصور کرتے ہیں۔

۳۔ اکثر علماء نے مکروہ تحریمی کا تذکرہ حرام کی بحث کے بجائے لفظ کراہت میں اشتراک کی وجہ سے مکروہ کے تحت کیا ہے۔ حالانکہ مناسب یہ ہے کہ اسے حرام کے تحت ذکر کیا جائے کیونکہ اس کا ثبوت اگرچہ دلیل ظنی کی بناء پر ہے مگر اس میں بھی حرام کی طرح نہی جازم ہوتی ہے۔

چھٹی قسم

مکروہ تنزیہی کا بیان

اطلاقات مکروہ

کیا مکروہ تنزیہی خلاف اولیٰ کا غیر ہے؟

مکروہ تنزیہی

یہ حکم تکلیفی کی چھٹی قسم ہے ۔

لغۃً لفظ کراہت درج ذیل معانی کے لیے آتا ہے ۔

۱- ضد المحبوب : لکن اللہ حبب الیکم الایمان و زینہٗ فی قلوبکم و کرہ الیکم الکفر والفسوق والعصیان ۔

۲- ضد الطوع : قل انفقوا طوعًا و کرھا ۔

۳- قبیح : کرہ المنظر فھو کریہ ۔

۴- مشقت : عسٰی ان تحبوا شیئًا و ھو کرہ لکم ۔

اصطلاحی تعریف : اس کی متعدد تعریفات کی گئی ہیں ۔

۱- امام ابن قدامہ لکھتے ہیں :

المکروہ ماترکہ خیر من فعلہ ۔ (روضۃ الناظر، ۲۳) جس کا ترک فعل سے افضل ہو ۔

۲- دیگر علماء نے یہ تعریف کی ہے :

ما مدح تارکہ ولم یذم فاعلہ ۔ (الاحکام ۱: ۱۷۴) جس کا تارک قابل مدح لیکن اس کا فاعل مستحق مذمت نہ ہو ۔

اسی تعریف کو مختار قرار دیا گیا ہے ۔

شرح تعریف

ما : یہ بمنزلہ جنس کے ہے اور تمام احکام تکلیفیہ کو شامل ہے ۔

مدح : اس قید سے مباح خارج ہوگیا ۔ کیونکہ مباح کے فعل اور ترک پر مدح نہیں ۔

تارکہ : اس قید سے واجب اور مندوب خارج ہو گئے۔ کیونکہ ان کے فعل پہ مدح ہے ترک پہ نہیں۔

لا یذم فاعلہ : اس قید سے حرام خارج ہو گیا۔ کیونکہ اس کا فاعل مستحق ذم ہوتا ہے۔

یہ مکروہ کی تعریف عند الجمہور ہے اور اب ہم مکروہ کی تعریف عند الاحناف کا تذکرہ کرتے ہیں۔

المکروہ ماثبت النھی عنہ شرعاً نھیاً غیر جازم۔ ہر وہ فعل جس سے شریعت نے منع کیا ہو مگر نہی غیر جازم ہو۔

ماثبت عنہ النھی شرعاً سے واجب، مندوب اور مباح خارج ہو گئے۔ کیونکہ ان کے بارے میں نہی نہیں بلکہ طلب و اختیار ہے۔

نھیا غیر جازم سے حرام اور مکروہ تحریمی کا اخراج ہو گیا کیونکہ ان دونوں میں نہی جازم ہوتی ہے۔

اطلاقاتِ مکروہ

۱۔ سابقہ گفتگو میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ جمہور کے نزدیک مکروہ کا اطلاق مکروہِ تنزیہی پر ہوتا ہے۔

۲۔ احناف کے ہاں اکثر طور پر اس کا اطلاق مکروہ تحریمی پر ہے۔

۳۔ حرام پر اس کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً یکرہ ان یتوضأ فی انیۃ الذھب والفضہ۔

متقدمین کے ہاں کراہت کا اطلاق اکثر حرام پہ ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ جب تک وہ صریح الفاظ میں حرام و حلال پر نص نہ پاتے تھے اس وقت تک وہ ان الفاظ کے استعمال سے احتراز کرتے تھے۔ دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

لانه لم يكن من شانهم فيما لا نص فيه صريحاً ان يقولوا هذا حلال وهذا حرام و يتحامون هذه العبارة تحرزا من قول الله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام فكرهوا اطلاق لفظ التحريم للذالك.

ان لوگوں کا طریقہ اور احتیاط یہ تھی کہ وہ کسی شے کے بارے میں حلال اور حرام کا قول تب کرتے تھے جب کوئی صراحتاً نص اس پر شاہد ہوتی۔ ایسے قول سے وہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے پیش نظر احتراز کرتے "بس نہ کہو اپنی طرف سے بطور جھوٹ کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام" لہٰذا وہ تحریم کے اطلاق سے بچتے تھے۔

شیخ ابن قیم اس اطلاق پر مختلف مذاہب سے مثالیں دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

اطلق عليه الائمة المتقدمون لفظ الكراهة وهي عندهم حرام كلبس الذكور من الصبيان للذهب والحرام فى مذهب الحنفيه وكاللعب بالشطرنج فى مذهب المالكي وكالجمع بين الاختين بملك اليمين عند الحنابلة وكتزويج الرجل ابنته عن الزنا عند الشافعيه.

ائمہ متقدمین حرام پر کراہت کا اطلاق کرتے ہیں۔ مثلاً احناف کے ہاں بچوں کے لیے ریشمی لباس اور سونے کا استعمال حرام ہے۔ مالکیہ کے نزدیک شطرنج کھیلنا حرام ہے۔ حنابلہ کے ہاں ملک یمین کی وجہ سے دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے۔ شوافع کے ہاں زانی کا زنا سے پیدا ہونے والی لڑکی کے ساتھ نکاح حرام ہے۔ مگر ان تمام نے ان پر کراہت کا اطلاق کیا ہے۔

شیخ ابن بدران حنبلیؒ امام مالک اور امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں لکھتے ہیں:

یطلقان المکروہ علی الحرام الذی یکون دلیلہ ظنیا و ذالک تورعا منہما۔	ان دونوں بزرگوں نے مکروہ کا اطلاق اس حرام پر بھی کیا ہے جس کی بنیاد دلیل ظنی ہو اور یہ ان کا تقویٰ اور احتیاط ہے۔

۴۔ کبھی اس کا اطلاق ترکِ اولیٰ پر بھی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صلاح زیدان رقمطراز ہیں:

وقد یطلق علی ترک الاولیٰ وما کان فعلہ راجحا علی ترکہ۔	کبھی کراہت کا اطلاق ترک اولیٰ پر اور اس چیز پر ہوتا ہے جس کا بجالانا ترک سے راجح ہو۔

اور اس کی مثال کسی شخص کا اذان و تکبیر کے بغیر نماز ادا کرنا ہے۔

مکروہ تنزیہی کا حکم

۱۔ شریعت کی فرمانبرداری کرتے ہوئے اگر مکلف نے اسے ترک کر دیا تو وہ ثواب کا مستحق ہوگا۔

۲۔ اگر مکلف نے اس کا ارتکاب کر لیا تو مکروہ تحریمی کے ارتکاب پر عقاب سے کم سزا ہوگی۔

۳۔ بطور استخفاف اس کا ارتکاب حرام ہے۔

کیا مکروہ تنزیہی خلافِ اولیٰ کا غیر ہے؟

اس بارے میں دو آراء ہیں

جمہور اصولیین کی رائے: خلاف اولیٰ مکروہ کے مترادف ہے یا اس کی قسم ہے۔

فقہاء کی رائے : ان کے نزدیک مکروہ تنزیہی خلاف اولیٰ کا غیر ہے۔ لہٰذا ان کے ہاں ان کی تعریفات یہ ہیں :

خلاف اولیٰ :

مالیس فیہ صیغۃ نہی مقصودۃ	وہ حکم جس میں نہی مقصود نہ ہو۔

مکروہ :

مافیہ صیغۃ نہی مقصودۃ.	وہ حکم جس میں نہی مقصود ہو۔

امام زرکشیؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے :

فرق معظم الفقها بينه و بين المكروه ان ماورد فيه نهى مقصود يقال فيه مكروه و ما لا يقال فيه خلاف الاولى ولا يقال مكروه.	مسلمہ فقہاء نے خلاف اولیٰ اور مکروہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا کہ جس میں نہی مقصود ہو اسے مکروہ اور جس میں نہی مقصود نہ ہو اسے خلاف اولیٰ کہتے ہیں۔

بعض اصولیین نے بھی فقہاء کی تائید کی ہے۔ مثلاً صاحب جمع الجوامع نے اس تفریق کو مانتے ہوئے احکام کی چھ اقسام بتائی ہیں۔ چھٹی قسم خلاف اولیٰ کو قرار دیا ہے حالانکہ جمہور کے نزدیک پانچ اقسام ہیں۔

نہی مقصود سے مراد نہی مخصوص اور غیر مقصود سے مراد کسی عموم سے حکم کا ماخوذ ہوتا ہے۔

شیخ علی محمد الحمیری مکروہ اور خلاف اولیٰ میں فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں :

المكروه ماورد فيه نهى مخصوص كقوله صلى الله عليه	مکروہ وہ حکم ہے جس میں کوئی نہ کوئی مخصوص نہی وارد ہو مثلاً آپ صلی اللہ علیہ و آلہٖ

وسلم اذا دخل احدکم المسجد فلا یجلس حتی یصلی رکعتین وخلاف الاولی ما لیس فیه نہی مخصوص کترك سنة الظهر مثلاً فان النبی منه لیس لخصوص ورد فیه بل ھو ماخوذ من عموم ان الامر بالشئی نہی عن ضده ۔

(الحکم الوضعی ، ۴۰۰ - ۴۰۱)

وسلم کا ارشاد ہے کہ تم میں سے کوئی مسجد آئے تو اس وقت تک نہ بیٹھے جب تک دو رکعت نماز ادا نہ کر لے اور خلاف اولی میں کوئی مخصوص نہی نہیں ہوتی مثلاً ظہر کی سنن کا ترک کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ان کے ترک کے بارے میں کوئی خاص کلمہ منقول نہیں بلکہ "الامر بالشئی نہی عن ضده" سے اس کا حکم ماخوذ ہے ۔

مختار رائے

جمہور کی رائے ہی مختار ہے کہ خلاف اولیٰ مکروہ کا غیر نہیں بلکہ اس کی ایک قسم ہے جس طرح سنن اور مندوب کے درجات ہیں اس طرح مکروہ کے بھی درجات ہیں امام زرکشی ؒ ان آراء کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

التحقیق ان خلاف الاولی قسم من المکروه و درجات المکروه تتفاوت کما فی السنن ولا ینبغی ان یعد قسماً آخر والا لکانت الاحکام ستة وھو خلاف الجمھور ۔

(البحر المحیط ، ۱۰۰)

تحقیق یہی ہے کہ خلاف اولیٰ مکروہ کی ایک قسم ہے اور مکروہ کے مختلف درجات ہوتے ہیں جس طرح سنن کے لہٰذا اسے مستقل قسم قرار دینا مناسب نہیں ورنہ احکام تکلیفیہ کا چھ ہونا لازم آئے گا جو جمہور کی رائے کے منافی ہے ۔

امام شامی کی رائے یہ ہے کہ ان کے درمیان تباین نہیں بلکہ عموم خصوص ہے :

ان خلاف الاولی اعم من المکروہ فکل مکروہ تنزیھاً خلاف الاولی ولا عکس لان خلاف الاولی قد لا یکون مکروھاً حیث لا دلیل خاص کترک الصلوٰۃ الضحیٰ وبہ یظھران کون ترک المستحب راجعاً الی خلاف الاولی لا یلزم منہ ان یکون مکروھاً الا بنھی خاص لان الکراھۃ حکم شرعی فلا بدلھا من دلیل.

خلافِ اولیٰ مکروہ تنزیہی سے عام ہے۔ ہر مکروہ خلاف اولیٰ ہوتا ہے مگر ہر خلافِ اولیٰ کا مکروہ ہونا ضروری نہیں کیونکہ خلاف اولیٰ کبھی مکروہ نہیں ہوتا۔ جب تک کوئی خاص دلیل نہ ہو۔ مثلاً نماز چاشت کا ترک اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ ترکِ مستحب سے خلافِ اولیٰ کی طرف لوٹنے سے یہ لازم نہیں آجاتا کہ وہ مکروہ ہو جائے۔ کیونکہ کراہت حکم شرعی ہے جس کے لیے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

(درالمختار، ۱ : ۹۱)

ساتویں قسم

مباح کا بیان

کیا اصل اشیاء میں اباحت ہے؟

کیا علماء اہلسنت کا موقف اباحت کے خلاف ہے؟

کیا اباحت کا حکم ورود شرع سے پہلے کا ہے؟

مباح

یہ حکم تکلیفی کی ساتویں قسم ہے :

لغۃً اباحت کا لفظ درج ذیل معانی کے لیے آتا ہے ۔

۱ - الاظہار : باح الشئی بوحًا ای ظہر

۲ - اذن واجازت : اباح الرجل مالہ ای اذن فی الاخذ والترک ۔

۳ - الحلال : اباحۃ الشئی ای احلّہ ۔

اصطلاحی تعریف

مالا یتعلق بفعلہ او ترکہ مدح ولا ذم ۔ ہر وہ فعل مکلف جس کے ترک یا فعل پر مدح و ذم نہ ہو ۔

وضاحت

ما : یہ بمنزلہ جنس ہے کیونکہ اس سے مراد فعل مکلف ہے اور یہ بات تمام دیگر احکام میں بھی ہے ۔

لا یتعلق بفعلہ مدح ولا ذم : اس قید سے مباح کے علاوہ باقی تمام احکام خارج ہو گئے ۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے فعل یا ترک پر مدح و ذم ہے مثلاً واجب کے فعل پر مدح اور ترک پر ذم ہے ۔ مندوب کے فعل پر مدح اگرچہ ترک پر ذم نہیں ہے ۔ حرام کے فعل پر ذم اور ترک پر مدح ہے ۔ اسی طرح مکروہ کے ترک پر مدح ہے ۔

اطلاقاتِ مباح

علما کے ہاں مباح کے مختلف اطلاقات ہیں :

۱۔ مایقابل الممنوع ۔ اس معنی کے اعتبار سے مباح کا اطلاق واجب و مندوب دونوں پر ہو سکتا ہے کیونکہ یہ ممنوع نہیں بلکہ ماذون ہیں ۔

۲۔ ماسکت عنہ الشرع شرع جس کے بارے میں کوئی خاص حکم ظاہر نہ کرے بلکہ خاموش رہے ۔

ان الاصل فی الاشیاء الاباحۃ میں یہی اطلاق مراد ہے ۔

۳۔ ماصرح الشارع بالتسویۃ بین الفعل والترک ۔ وہ حکم جس کے فعل و ترک میں شارع نے مساوات کی تصریح کی ہو ۔

مثلاً حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مسافر کے لیے فرمایا :

ان شئت فصم وان شئت فافطر

یہاں زیرِ بحث مباح کا یہ آخری معنی ہے ۔

کیا اباحت حکمِ شرعی ہے ؟

اباحت کے بارے میں اصولیین کی دو آراء ہیں :

۱۔ یہ حکم شرعی ہے ۲۔ یہ حکم شرعی نہیں

۱۔ امام آمدی فرماتے ہیں کہ بعض معتزلہ کو چھوڑ کر تمام اہلِ اسلام کی یہی رائے ہے کہ اباحت حکم شرعی ہے ۔

اتفق المسلمون علی ان الاباحۃ من الاحکام الشرعیۃ تمام مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ اباحت احکام شرعیہ میں سے ہے ۔

ملا محب اللہ بہاریؒ اس بات کی تصریح کرتے ہیں :

الاباحة حکم شرعی لانہ خطاب الشرع تخییرًا۔

اباحت حکم شرعی ہے کیونکہ یہ خطاب شرعی ہے جس کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

درج ذیل تعریفات بھی اسی بات کی تائید کرتی ہیں :

امام غزالیؒ مباح کی تعریف کرتے ہیں :

الذی ورد الاذن من اللہ تعالیٰ بفعلہ وترکہ غیر مقرون بذم فاعلہ ومدحہ ولا بذم تارکہ ومدحہ۔

(المستصفی، ۱ : ۶۶)

جس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے کرنے اور چھوڑنے کی اجازت دی گئی ہو بایں طور کہ نہ تو اس کے کرنے والے کی مذمت و تعریف ہو اور نہ چھوڑنے والے کی مذمت اور تعریف ہو۔

ملا مبینؒ تعریف کرتے ہیں :

ما اذن الشارع بالتخییر بین فعلہ وترکہ

جس فعل کے کرنے اور نہ کرنے کا مکلف کو اختیار دیا گیا ہو۔

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اباحت حکم شرعی نہیں کیونکہ اباحت فعل اور ترک فعل سے حرج کی نفی کا نام ہے اور یہ بات ورودِ شرع سے پہلے ثابت ہے جب ہم یہ بات کہتے ہیں کہ شارع نے فلاں شی کو مباح قرار دیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شارع نے اسے اس حال پر رہنے دیا ہے۔ جس پر وہ ورودِ شرع سے پہلے تھی۔ جب شریعت نے اس میں کوئی اثر اور تبدیلی نہیں کی تو اسے حکم شرعی قرار دینا مناسب نہیں۔

باقی یہاں کسی شے کے وجوب یا حرمت پر کسی دلیل کا موجود ہونا ہی دلیل شرعی قرار دیا جائے گا جیسا کہ آگے تفصیل آرہی ہے۔

کیا اشیاء میں اصل اباحت ہے؟

اصل اشیاء میں اباحت ہے یا حرمت؟ اس کے بارے میں تین اقوال ہیں:

۱۔ اباحت ۲۔ حرمت ۳۔ توقف

۱۔ اصل اشیاء میں اباحت ہے:

جمہور علماء کا موقف یہی ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ شیخ عبدالعزیز بخاریؒ کشف الاسرار میں لکھتے ہیں:

فذهب اکثر اصحابنا و کثیر من اصحاب الشافعی الی انها علی الاباحة۔ (کشف الاسرار، ۳: ۹۵)	احناف اور شوافع کی اکثریت اسی بات کی قائل ہے کہ اشیاء میں اباحت ہے۔

امام ابن ہمامؒ رقمطراز ہیں:

المختار الاباحة عند جمهور الحنفیه و الشافعیة۔	جمہور احناف اور شوافع کا مسلک مختار اباحت ہی ہے۔

علامہ محب اللہ بہاریؒ اس موقف کو مختار احناف قرار دیتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ان اصل الافعال الاباحة کما هو مختار اکثر الحنفیه و الشافعیة۔ (مسلم الثبوت)	اصل افعال میں اباحت ہے۔ احناف و شوافع کی اکثریت کے ہاں یہی قول مختار ہے۔

۲۔ بعض علماء احناف و شوافع کا موقف یہ ہے کہ اصل اشیاء میں حرمت ہے۔ اس موقف کو بیان کرتے ہوئے شارح اصول بزدوی لکھتے ہیں:

وقال بعض اصحابنا و بعض اصحاب الشافعی و معتزلہ بغداد انہا علی الحظر۔	بعض احناف، بعض شوافع اور بعض معتزلہ بغداد کی رائے یہ ہے کہ اشیاء میں حرمت ہے۔

(کشف الاسرار ۳، : ۹۵)

اس موقف پر ان کی دلیل ہے کہ تمام اشیاء کا مالک اللہ تعالیٰ ہے چونکہ غیر کی ملک میں اجازت کے بغیر تصرف حرام ہوتا ہے اس لئے جب تک بذریعہ شرع ہم اذن نہیں پائیں گے اشیاء میں تصرف نہیں کر سکتے۔

۳۔ اشاعرہ اور اکثر علماءِ اہلِ حدیث کا موقف یہ ہے کہ اصل اشیاء میں نہ اباحت ہے اور نہ حرمت بلکہ ان میں توقف ہے۔

وقالت الاشاعرۃ و عامۃ اھل الحدیث انہا علی الوقف لا توصف بحظر ولا اباحۃ۔	اشاعرہ اور اکثر محدثین کی رائے یہ ہے کہ اشیاء میں حرمت یا اباحت نہیں بلکہ توقف ہے۔

وجہ ان کے ہاں یہ ہے کہ حرمت اور اباحت عقلاً ثابت نہیں ہو سکتے بلکہ ان کے لیے حکم شرعی کا ہونا ضروری ہے۔ حکم شرعی کے ورود کے بغیر نہ تو حرمت کا قول کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اباحت کا۔ اس لیے توقف سے کام لیا جائیگا۔

مختار رائے

جمہور علماء کی رائے ہی پسندیدہ ہے کیونکہ کتاب وسنت کے درج ذیل دلائل سے اس موقف کی تائید ہوتی ہے۔

۱۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

هوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا۔	وہ ذات جس نے تمہارے لیے زمین کی تمام اشیاء کو پیدا کیا۔

اس آیت مبارکہ سے علماءِ اسلام نے "اصل شے میں اباحت ہے" پر استدلال کیا ہے چند تصریحات ملاحظہ ہوں۔

۱۔ امام حمویؒ اس آیت کے تحت فرماتے ہیں:

اخبر بانہ خلقہ لنا علی وجہ المنۃ علینا و ابلغ وجوہ المنۃ اطلاق الانتفاع فثبت الاباحۃ۔	اللہ تعالیٰ نے اس کے ذریعے ہمیں اطلاع دی ہے کہ اس نے احسان فرمایا ہے اور احسان کی بہتر صورت یہ ہے کہ تمام اشیاء ہمارے نفع کیلئے ہوں تو اس سے اباحت کا ثبوت ہوتا ہے۔

۲۔ ملا علی القاریؒ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد گرامی لا تبحثوا عن تلک الاشیاء (باقی چیزوں سے بحث نہ کرو) کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

دل علی ان الاصل فی الاشیاء الاباحۃ کقولہ تعالیٰ ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا (مرقاۃ المفاتیح ۱: ۲۲۳)	یہ فرمان نبوی بھی دلالت کرتا ہے کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ھوالذی خلق لکم سے اباحت ہی ثابت ہوتی ہے۔

۳۔ شیخ ملا جیونؒ تفسیرات احمدیہ میں مسئلہ اباحت پر گفتگو کرتے ہوئے اس آیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

وبالجملۃ ففی الآیۃ دلیل	الغرض اس آیت مبارکہ میں اصل

علی کون الاباحۃ اصلاً فی الاشیاء (تفسیرات احمدیہ ۱۰۰) — اشیاء میں اباحت ہے پر دلالت موجود ہے۔

۲۔ دوسرے مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ او دما مسفوحا — اے محبوب فرما دیجئے کہ میں اپنے اوپر ہونے والی وحی میں کسی طعام کو حرام نہیں پاتا مگر مردار اور بہنے والا خون۔

۳۔ تیسرے مقام پر ارشاد فرمایا:

قل من حرم زینۃ اللّٰہ التی اخرج لعبادہ والطیبٰت من الرزق۔ — اے محبوب فرما دیجئے کہ کون ہے وہ جس نے اللّٰہ کی زینت کو حرام قرار دیا جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا فرمائی اور پاکیزہ رزق۔

اس آیت کے تحت امام بیضاوی فرماتے ہیں:

فیہ دلیل علی ان الاصل فی المطاعم والملابس وانواع التجملات الاباحۃ (بیضاوی) — اس آیت میں واضح طور پر شہادت موجود ہے کہ کھانے، کپڑے اور دیگر زینت کی اشیاء میں اباحت ہے۔

۴۔ حضرت ابو ثعلبہ الخشنی رضی اللّٰہ عنہ سے مروی ہے کہ رسالت مآب صلی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللّٰہ تعالیٰ نے چند چیزوں کو فرض فرمایا ہے پس ان کو مت ضائع کرو اور کچھ چیزیں اس نے حرام کر دی ہیں ان کا ارتکاب نہ کرو اور بعض چیزوں کی حدود مقرر فرمائی ہیں۔ ان حدود سے تجاوز مت کرو۔

و سکت عن اشیاء من — باقی اشیاء سے اللّٰہ تعالیٰ نے بغیر

غیر نسیان فلا تبحثوا عنها۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۶۰)

نسیان کے سکوت فرمایا ہے پس تم ان میں بحث نہ کرو۔

۵۔ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے مروی ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جسے اللہ تعالیٰ نے حلال فرمایا وہ حلال جسے اللہ نے حرام فرمایا وہ حرام ہے۔

وما سکت عنہ فھو عفو فاقبلوا من اللہ عافیتہ فان اللہ لم یکن لینسی شیئاً۔ (ایضاً)

جس سے اس نے سکوت فرمایا ہے اسمیں معافی ہے پس اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس عافیت کو قبول کرو۔ پس اللہ تعالیٰ کسی شئے کو بھولنے والا نہیں ہے۔

اس حدیث کے تحت شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ لکھتے ہیں:

از ینجا معلوم میشود کہ اصل در اشیاء اباحت است۔

یہ حدیث واضح طور پر ثبوت ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

۶۔ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان اعظم المسلمین جرماً من سأل عن شئی لم یحرم فحرم علی السائل من اجل مسالتہ

وہ مسلمان بہت بڑا مجرم ہے جس نے ایسی شئے کے بارے میں سوال کیا جو حرام نہ تھی مگر اس کے سوال کی وجہ سے سائل پر حرام ہو گئی۔

یہ ارشادِ نبوی صراحتاً دلالت کر رہا ہے کہ تحریم کے لیے نص کا ہونا ضروری ہے۔ اگر نص نہیں تو اباحت۔

کیا علماءِ اہلسنّت کا موقف اباحت کے خلاف ہے؟

ہم احناف میں سے بڑے بڑے ائمہ کے حوالے سے بیان کر چکے ہیں کہ ان

کے نزدیک اصل اشیاء میں اباحت ہے لیکن بعض کتب کی عبارات سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ علماء احناف کا موقف اباحت کا نہیں بلکہ توقف کا ہے۔ مثلاً درمختار میں ہے۔

الصحیح مذهب اهلسنة ان الاصل فی الاشیاء التوقف والاباحة رأی المعتزلة.

اہل سنت کا مذہب صحیح یہ ہے کہ اشیاء میں توقف ہے اور اباحت معتزلہ کی رائے ہے۔

(درمختار)

لیکن اس قول کی نسبت علماء احناف کی طرف کرنا درست نہیں۔ اسی لیے علماء احناف نے اس کا رد کیا ہے۔ ہم امام شامی کا وہ اہم نوٹ ذکر کرتے ہیں جو آپ نے مذکورہ عبارت کے تحت تحریر کیا ہے:

ان نسبة الاباحة الی المعتزله مخالف لما فی کتب الاصول ففی تحریر ابن الهمام المختار الاباحة عند جمهور الحنفیة والشافعیة وفی شرح اصول البزدوی للعلامة الاکمل قال اکثر اصحابنا واکثر اصحاب الشافعی ان الاشیاء التی یجوز ان یرد الشرع باباحتها قبل وروده علی الاباحة وهی الاصل فیها حتی ابیح لمن لم یبلغه الشرع

اباحت کی نسبت معتزلہ کی طرف کرنا کتب اصول کی مخالفت ہے کیونکہ امام ابن ہمام اپنی کتاب التحریر میں فرماتے ہیں کہ جمہور احناف اور شوافع کے نزدیک اشیاء میں اباحت مختار ہے۔ علامہ اکمل شرح بزدوی میں فرماتے ہیں کہ ہمارے احناف اور اکثر شوافع کے ہاں ورود شرع سے پہلے اباحت تھی۔ اور یہی ان میں اصل ہے۔ یہاں تک کہ جس شخص تک شریعت نہیں پہنچی تو اس کے لئے جو وہ چاہے کھانا مباح ہے اور اسی کی طرف امام محمدؒ نے باب الاکراہ میں اشارہ کیا ہے۔

أن يأكل ما شاء واليه أشار محمد في الاكراه حيث قال: اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهي فجعل الاباحة اصلاً والحرمة بعارض النهي وهو قول الجبائي وابي هاشم واصحاب الظاهر وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والمعتزلة بغداد انها على الحظر وقالت الأشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف حتى ان من لم يبلغه الشرع يتوقف ولا يتناول شيئاً فان تناول لم يوصف فعله بحل ولا حرمة۔

وہ فرماتے ہیں کہ مردار اور شراب کو نہی کے ذریعے حرام کیا گیا ہے۔ پس انہوں نے اباحت کو اصل قرار دیا اور حرمت کی وجہ نہی کو قرار دیا۔ جبائی ابو ہاشم اور اصحاب الظاہر کا بھی یہی قول ہے اور بعض احناف اور بعض شوافع اور معتزلہ بغداد کا مسلک یہ ہے کہ اصل اشیاء میں حرمت ہے اور اشاعرہ اور عام اہل حدیث کا مسلک توقف ہے۔ حتیٰ کہ ان کے نزدیک جس شخص تک احکام شریعت نہیں پہنچے وہ توقف کرے کوئی شے استعمال نہ کرے اگر وہ کر لیتا ہے تو اس کے فعل و عمل کو حلال و حرام کے ساتھ تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

امام شامی کی اس عبارت سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اکثریت احناف و شوافع کے نزدیک اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

کیا اباحت کا حکم ورودِ شرع سے پہلے کا ہے

اس بحث کے اختتام پر اس مسئلہ پر گفتگو بھی ضروری ہے کہ آیا اباحت کا حکم ورود شرع سے پہلے کا ہے یا بعد کا۔ بعض علماء کو یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ علماء کا

یہ اختلاف ورود شرع سے پہلے دور کے بارے میں ہے کہ جب شریعت نہیں تھی، تو اس وقت کے لوگوں کے لیے اشیاء میں اباحت تھی۔ مگر ورود شرع کے بعد ہر حکم کے لیے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

مولانا سرفراز خان صفدر راہِ سنّت میں لکھتے ہیں:

"حضرات فقہاء کرام کا یہ اختلاف کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے یا خطر اور توقف، تو یہ ورود شرع سے قبل کا معاملہ ہے۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دنیا میں مبعوث ہونے سے قبل ایک گروہ اشیاء و افعال میں اباحت کا قائل ہے۔ اور ایک حرمت وخطر یا توقف کا (باستثنائے کفر کے کہ وہ ہر زمانہ میں حرام ہی رہا ہے)۔ بالفاظ دیگر یہ اختلاف ہماری شریعت سے پہلے کا ہے نہ کہ شریعت کے اجراء کے بعد۔ شریعت نازل ہو چکنے کے بعد یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اصل اشیاء میں اباحت یا حرمت وخطر یا توقف کیونکہ ہر عبادت اور ہر معاملہ کی شریعت مطہرہ نے حدود وقیود متعین کر دی ہیں ان میں کمی اور بیشی اور پس وپیش کرنا ہرگز صحیح اور درست نہیں ہے۔ لہٰذا اباحت اصلیہ کا قول بھی مفتی احمد یار خان صاحبؒ وغیرہ کو مفید نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ عبد العلی بحر العلوم حنفیؒ المتوفیٰ ۱۱۲۵ھ تحریر فرماتے ہیں:

یظھر من تتبع کلامھم ان الخلاف قبل ورود الشرع۔	علماء کے کلام میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف ورود شرع سے قبل کا ہے۔

نیز بحر العلوم اسی مسئلہ کی محققانہ بحث کرتے ہوئے ایک علمی تمہید کے بعد فرماتے ہیں:

فاذا لیس الخلاف الا فی زمان	اس تحقیق کے بعد معلوم ہوا کہ یہ اختلاف

الفترۃ الذی اندرست
فیہ الشریعۃ بتقصیر من
قبلھم وحاصلہ ان الذین
جاؤا بعد اندراس الشریعۃ
وجھل الاحکام فاما جھلھم
ھذا یکون عذرًا فیھا فیعامل
مع الافعال کلھا معاملۃ المباح
اعنی لا یؤاخذ بالفعل ولا
بالترک کما فی المباح وذھب
الیہ اکثر الحنفیۃ والشافعیۃ
الی ان قال وانما ھذا ای القول
بالاباحۃ الاصلیۃ بناءً علی
زمان الفترۃ قبل شریعتنا یعنی
اذلا اباحۃ حقیقۃ بل معنی
نفی الحرج ولعل المراد
الافعال ما علاوۃ الکفر ونحوہ
فان حرمتھا فی کل شرع
بین ظھورًا تامًا۔

(راہِ سنت، ۱۱۰)

زمانہ فترۃ کے بارے میں ہے جس میں پہلے
لوگوں کی کوتاہی کی وجہ سے شریعت
مٹ چکی تھی اور اس کا حاصل یہ ہے کہ
وہ لوگ جو شریعت کے مٹ جانے کے بعد
آئے اور احکام سے ان کی واقفیت نہ
رہی تو ان کا جہل عذر تصور ہوگا اور سب
افعال کے ساتھ مباح کا معاملہ کیا
جائے گا یعنی نہ فعل پر ان کا مؤاخذہ
ہوگا اور نہ ترک پر جیسا کہ مباح کا
حکم ہے اور یہی اکثر حنفیہ اور شافعیہ
کا مسلک ہے۔ پھر آگے فرمایا اور یہ بات
یعنی اباحت اصلیہ کا قول ہماری شریعت
سے قبل زمانہ فترت پر محمول ہے اور اباحت
کا بھی با ایں معنی کہ حرج کوئی نہ ہوگا اور
شاید کہ مراد افعال سے کفر وغیرہ کے
علاوہ ہے۔ کیونکہ کفر وغیرہ کی حرمت
ہر ایک شریعت میں واضح اور غیر مبہم طور
پر بیان کی گئی ہے۔

اس کے جواب میں اس دور کے نامور اور عظیم محقق شارح صحیح مسلم علامہ غلام رسول سعیدی مدظلہ نے جو گفتگو کی ہے ہم اسے من وعن نقل کر دیتے ہیں:

"سرفراز صاحب نے جو کچھ سمجھا ہے وہ خالص معتزلہ کا مذہب ہے۔ علمائے اہلِ سنّت میں سے اکثر احناف اور شوافع کا مذہب ہے کہ ورودِ شرع سے قبل اشیاء میں اباحت اصل اباحت تھی لیکن اباحت کا حکم ورودِ شرع کے بعد ہوگا یعنی ورودِ شرع کے بعد جب کسی شے پر وجوب یا حرمت کی دلیل نہ پائی جائے تو اس کا عدم وجدان ہی اس اباحت اصلیہ کے مباح ہونے کی شرعی دلیل قرار پائے گا اور اب شرعًا اباحت کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ فواتح الرحموت کا جو حوالہ پیش کر کے سرفراز صاحب نے یہ سمجھا تھا کہ اباحت اصلیہ کا حکم ورودِ شرع سے پہلے ثابت ہوتا ہے اسی فواتح الرحموت میں اس امر کی تصریح ہے کہ اباحتِ اصلیہ کا حکم ورودِ شرع کے بعد ثابت ہوتا ہے۔ ورودِ شرع سے قبل اباحت کا حکم ثابت کرنا معتزلہ کا مذہب ہے۔

دیکھئے فواتح الرحموت صہ ۵۶ پر ہے:

الاباحۃ حکم شرعی لانہا خطاب الشرع تخییرًا و الخطاب ھو الحکم الشرعی والاباحۃ الاصلیۃ نوع منہ ای من الخطاب بالتخییر لانہ کل ما عدم فیہ المدرک الشرعی للحرج فی فعلہ وترکہ فذالک ای عدم المدرک الشرعی	اباحت حکم شرعی ہے کیونکہ وہ شرع کا ایسا خطاب ہے جس میں کرنے نہ کرنے کا اختیار ہے اور اباحت اصلیہ اسی خطاب تخییری کی ایک قسم ہے کیونکہ وہ ہر شے جس میں فعل یا ترک پر ضرر کی کوئی شرعی دلیل نہ پائی تو یہ عدم وجدان اس امر کی شرعی دلیل ہے کہ شارع نے یہاں اختیار کا حکم دیا ہے اور اباحت اصلیہ کا حکم اسی جگہ ہوگا جہاں فعل یا ترک پر ضرر کی

(مدرک شرعی یحکم الشرع بالتخییر)
والاباحۃ الاصلیۃ لا یکون
الا فی موضع عدم المدرک الشرعی
للحرج فی الفعل والترک وبل الحکم
بخصوصہ اصلاً فہناک مدرک
شرعی للحکم بالتخییر فالاباحۃ
الاصلیۃ فیہا حکم بالتخییر (فہی
لا یکون الا بعد الشرع خلافاً
للمعتزلہ) فانہم یقولون
بالاباحۃ وغیرہا من الاحکام
قبل الشرع۔

کوئی خصوصی دلیل نہ پائی جائے۔ پس
یہ عدم وجدان اس اباحت کے حکم پر شرعی
دلیل قرار پائے گا اور اسی اباحت اصلیہ
کا حکم ورود شریعت کے بعد ثابت ہوگا۔
بخلاف معتزلہ کیونکہ وہ اباحت اور دوسرے
احکام کو ورود شرع سے قبل مانتے ہیں۔

مسلم الثبوت اور اس کے شارح بحر العلوم کے کلام سے یہ حقیقت تابناک ہوگئی کہ اباحت
اصلیہ کا حکم ورود شرع کے بعد ثابت ہوتا ہے اور سرفراز صاحب جس مذہب کو پیش کر
رہے ہیں کہ یہ حکم ورود شرع سے پہلے ثابت ہوتا ہے یہ قطعاً معتزلہ کا مذہب ہے۔
(توضیح البیان ۳۹۹)

تحقیقِ نادرہ

حکم تکلیفی کی گیارہ اقسام

اور

ان کی

تعریفات

یاد رہے احکامِ تکلیفیہ کی اقسام کے بارے میں آپ نے سابقہ گفتگو میں یہ
دو آراء پڑھی ہیں:

۱۔ پانچ احکام

واجب، مندوب، مکروہ، حرام، مباح

۲۔ سات احکام

فرض، واجب، مندوب، حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی، مباح

لیکن درج ذیل دو آراء بھی ہیں:

۳۔ اقسام سات ہی ہیں مگر یہ:

فرض، واجب، سنّت، نفل، حرام، مکروہ، مباح

۴ نو احکام

فرض، واجب، مندوب، سنّت مؤکدہ، سنّت غیر مؤکدہ، حرام، مکروہِ تحریمی، مکروہ تنزیہی۔ مباح

ان تمام اقوال پر کوئی نہ کوئی اعتراض وارد ہو جاتا ہے مثلاً:

پہلے اور دوسرے قول میں مندوب و مکروہ کے درمیان تقابل کے لیے
اس بات کا ثابت کرنا ضروری ہے کہ ہر مندوب کا ترک مکروہ ہے اور یہ بات خلاف

تحقیق ہے نیز مذہب حنفی و شافعی میں سنت و مندوب میں فرق نہ کرنا کسی طرح درست نہیں۔

تیسرے اور چوتھے قول میں تقابل نہیں بنتا مثلاً تیسرے میں جانب فعل چار چیزیں ہیں اور جانب ترک دو۔

طلب فعل	طلب ترک فعل
فرض	حرام
واجب	مکروہ
سنت	
نفل	

مباح

چوتھے میں جانب فعل پانچ چیزیں ہیں اور جانب ترک تین۔

طلب فعل	طلب ترک فعل
فرض	حرام
واجب	مکروہ تحریمی
مندوب	مکروہ تنزیہی
سنت مؤکدہ	
سنت غیر مؤکدہ	

مباح

اب ضرورت تھی اس بات کی کہ احکام کی تقسیم اس طرح کی جائے کہ نہ تو کوئی اعتراض وارد ہو اور تقابل بھی درست ہو۔

اس مسئلہ کو اپنے دور کے عظیم فقیہ امام احمد رضا قادری نے نہایت ہی احسن انداز میں حل فرماتے ہوئے کہا:

"مگر بتوفیق اللہ تعالیٰ تحقیق فقیر سب خللوں سے پاک ہے وہ یہ ہے کہ احکام گیارہ ہیں۔ پانچ جانب فعل متنازلاً، فرض[۵]، واجب[۴]، سنت مؤکدہ[۳]، غیر مؤکدہ[۲]، مستحب[۱] اور پانچ جانب ترک میں متصاعداً خلاف اولیٰ[۱]، مکروہ تنزیہی[۲]، اساءت[۳]، مکروہ تحریمی[۴]، حرام[۵]۔ ان میں میزان مقابلہ اپنے کمال اعتدال پر ہے کہ ہر ایک اپنے نظیر کے مقابل ہے اور سب کے بیچ گیارھواں مباح خالص۔" (فتاوےٰ رضویہ ۱ : ۶۷۶)

طلب فعل	طلب ترک فعل
فرض	حرام
واجب	مکروہ تحریمی
سنت مؤکدہ	اساءت
سنت غیر مؤکدہ	مکروہ تنزیہی
مستحب	خلاف اولیٰ

مباح

واقعتہً تاریخ فقہ میں یہ نادر و بے مثال تقسیم اس فقیہ کا حصہ ہے۔ اسی لیے خود لکھتے ہیں:

"اس تقریر منیر کو حفظ کر لیجئے کہ ان سطور کے غیر میں نہ ملے گی اور ہزارہا مسائل میں کام دے گی اور صدہا عقدوں کو حل کرے گی۔ کلمات اس کے موافق مخالف سب طرح کے ملیں گے مگر بحمد اللہ تعالیٰ حق اس

سے متجاوز نہیں فقیر طمع رکھتا ہے کہ حضور سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حضور یہ تقریر عرض کی جاتی تو ضرور ارشاد فرماتے کہ یہ عطر مذہب وطراز و مذہب ہے والحمد للہ رب العالمین"۔

(فتاوےٰ رضویہ : ۱ : ۶۷۶)

موصوف ہی کے ایک فیض یافتہ حضرت العلام مولانا امجد علی اعظمی قادری نے اپنی عظیم تصنیف "بہار شریعت"[1] میں ان گیارہ اقسام کی تعریفات واحکام ذکر کیے ہیں ہم اس کا خلاصہ یہاں درج کر رہے ہیں:

حکم تکلیفی کی گیارہ اقسام اور انکی تعریفات

۱ **فرض** : اس کی دو اقسام ہیں:

(۱) فرض اعتقادی (۲) فرض عملی

(۱) فرض اعتقادی : ہر وہ فعل جس کا لزوم ثبوتاً اور دلالۃً قطعی ہو، ثبوت قطعی سے مراد یہ ہے کہ وہ تواتر سے ثابت ہو اور دلالت قطعی سے مراد یہ ہے کہ وہ معنی مرادی (حکم) پہ صراحۃً دلالت کرے۔

حکم : اگر اس کی فرضیت ہر خاص و عام پہ روشن و واضح ہے تو اس کا منکر بالاتفاق کافر ہوگا۔ جو شخص اسے بلا عذر ترک کر دے گا وہ فاسق و مرتکب کبیرہ و مستحق عذاب نار

---

[1] اس کتاب کے سترہ حصے ہیں۔ اردو میں فقہ اسلامی پہ آج تک اتنی عظیم کتاب نہیں لکھی گئی۔ اس کا ہر مسلمان کے گھر ہونا اشد ضروری ہے۔

ہو گا۔ مثلاً نماز، رکوع، زکوٰۃ۔

(ii) فرض عملی: وہ فعل جس کا ثبوت ایسا قطعی تو نہ ہو مگر نظر مجتہدین اس پر ایسے دلائل شرعیہ موجود ہیں کہ آدمی اس پر عمل کیے بغیر بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ یہاں تک کہ اگر وہ کسی عبادت کے اندر فرض ہو تو اس کے بغیر وہ عبادت باطل ہو گی۔

حکم: بلاوجہ اس کا انکار فسق و گمراہی ہے ہاں اگر دلائل شرعیہ پر نظر کی وجہ سے اس کا انکار کرتا ہے تو یہ اس کا حق ہے۔ ائمہ مجتہدین کے تمام اختلافات ایک کا فرض کہنا اور دوسرے کا انکار کرنا اسی قبیل سے ہے مثلاً شوافع کے ہاں وضو میں تسمیہ فرض ہے۔ مگر احناف کے ہاں سنّت ہے۔

۲۔ واجب: وہ عمل جس کا عمل لزوم ثبوتاً یا دلالۃً ظنّی ہو۔

حکم: اس کا انکار کفر نہیں۔

۳۔ سنّتِ مؤکّدہ: وہ عمل جس پر رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت فرمائی ہاں کبھی بیان جواز کے لیے اسے ترک بھی فرمایا ہو۔

حکم: اس کا عادۃً ترک مستحقِ عذاب اور نادراً ترک مستحق عتاب بنا دیتا ہے۔

۴۔ سنّتِ غیر مؤکدہ: وہ عمل جس پر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت نہیں فرمائی اور نہ ہی اس کے کرنے کی تاکید فرمائی لیکن کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عمل کیا۔

حکم: اس کا ترک ناپسند ہے۔ خواہ یہ ترک عادۃً ہو مکلّف کو مستحق عتاب نہیں بناتا۔

۵۔ مستحب: ایسا عمل جو نظر شریعت میں پسندیدہ ہو لیکن اس کے ترک پر شریعت نے ناپسندیدگی کا اظہار نہ کیا ہو۔

اس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں:

ا۔ یہ حضور علیہ السلام کا عملِ پاک بھی ہو سکتا ہے۔

۲۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ترغیب دی ہو۔
۳۔ علماء نے اسے پسند کیا ہو

ضابطہ یہ ہے :

ما راٰہ المسلمون حسناً فھو عند اللہ حسن۔ — وہ عمل جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی پسندیدہ ہوتا ہے۔

نوٹ : اذان میں تقبیلِ ابہامین، محفلِ میلاد کا انعقاد اعمالِ مستحبہ میں سے ہے۔ ان پر امت کی اکثریت کا عمل بھی ہے۔

حکم : عمل کی صورت میں ثواب اور ترک پہ عذاب نہ عتاب۔

۶۔ حرام : وہ عمل جس کا منع ثبوتاً اور دلالۃً قطعی ہو۔ (یہ فرض کے مقابل ہے)

حکم : اس کا منکر کافر اور بلا عذر عامل مستحقِ عذاب ہوگا۔

۷۔ مکروہ تحریمی : وہ عمل جس کا منع ثبوتاً یا دلالۃً ظنّی ہو۔ (یہ واجب کے مقابل ہے)

حکم : اس کا انکار کفر نہیں لیکن اس پہ عمل مستحقِ عذاب بنا دیتا ہے۔

۸۔ اساءت : وہ عمل جس کا عادۃً ترک موجبِ عذاب ہو۔ (یہ سنّتِ مؤکدہ کے مقابل ہے)

۹۔ مکروہِ تنزیہی : وہ عمل جسے شریعت ناپسند رکھے مگر عمل پہ عذاب کی وعید نہ ہو۔

حکم : اس کا مرتکب عادۃً مستحقِ عتاب ہوتا ہے۔

۱۰۔ خلافِ اولیٰ : وہ عمل جس کا نہ کرنا بہتر تھا۔ (یہ مستحب کے مقابل ہے)

حکم : اس کا مرتکب نہ تو مستحقِ عذاب ہے اور نہ مستحقِ عتاب۔

۱۱۔ مباح : وہ فعل جس کے بارے مکلّف مختار ہوتا ہے۔

حکم : عادۃً ترک یا عمل پہ گناہ نہیں ہوتا۔ (بہار شریعت ۲، ۶ تا ۸)

باب ۳۱

حاکم کا بیان

نبی اکرم کی شانِ حاکمیت اور قرآن

حاکم کا بیان

حکمِ شرعی کی تعریف پیچھے ان الفاظ میں بیان ہو چکی ہے:

خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق	اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جس کا تعلق
بافعال المکلفین اقتضاء او	مکلفین کے افعال سے ہو خواہ
تخییرًا او وضعًا۔	طلبی و تخییری ہو یا وضعی۔

تعریف سے واضح ہو رہا ہے کہ حکم کے تین ارکان ہیں:

حاکم ۔ محکوم فیہ ۔ محکوم علیہ

تعریف حاکم

ھو من صدر منہ الخطاب	وہ ذات جس سے خطاب صادر ہو اور
وھو اللہ تعالیٰ۔	وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے۔

اس پر تمام امتِ مسلمہ متفق ہے کہ صاحب حکم حقیقۃً اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ قرآن مجید نے اس کی نشاندہی ان کلمات سے فرما دی ہے:

ان الحکم الا اللہ۔	حکم فقط اللہ ہی کے لئے ہے۔

دوسرے مقام پر فرمایا:

وما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ	جب اللہ اور اس کا رسول کسی مومن

اذا قضی اللہ ورسولہ امرًا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم۔	مرد وعورت کے کسی معاملہ میں فیصلہ فرمادیں تو انہیں اپنے معاملہ میں کوئی اختیار باقی نہیں رہتا۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کے حکم کا معرف ومظہر کون ہے؟ جمہور مسلمین کے نزدیک رسول اور معتزلہ کے ہاں عقل ہے۔

شیخ محمد خضری اس اختلاف کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

فقیل انھم الرسل خاصۃ ولا سبیل لدرک حکم اللہ بالعقل قبل بعثۃ نبی وقیل ان العقل یمکنہ ان یستقل بدرک حکم اللہ فی الفعل۔	ایک رائے یہ ہے کہ مظہر فقط رسلان کرام ہیں اور بعثت نبی سے قبل حکم الٰہی کا درک عقل نہیں کر سکتا اور دوسری رائے یہ ہے عقل ہے جو کسی فعل میں حکم الٰہی کے درک میں مستقل درجہ رکھتی ہے۔

(اصول الفقہ، ۲۱)

یعنی معتزلہ بھی حاکم اللہ تعالیٰ کو ہی مانتے ہیں وہ عقل کو حاکم قرار نہیں دیتے بلکہ اسے حکم الٰہی کے لیے مظہر ومدرک کہتے ہیں۔ مولانا بحر العلوم نے اس بات کی تصریح کرتے ہوئے ان لوگوں کا رد کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معتزلہ عقل کو حاکم مانتے ہیں۔

لاحکم الا من اللہ تعالیٰ باجماع الامۃ لا کما فی کتب بعض المشائخ ان ھذا عندنا و عند المعتزلۃ الحاکم العقل فان ھذا مما لا یجترئ علیہ احد ممن یدعی	تمام امت کا اتفاق ہے کہ حکم فقط اللہ کا ہے وہ بات درست نہیں جو کتب بعض مشائخ میں درج ہے کہ یہ حرف ہمارا مسلک ہے۔ معتزلہ کے ہاں عقل حاکم ہے حالانکہ ایسی بات کہنے کی کوئی مومن جرأت نہیں کر سکتا بلکہ ان کی

الاسلام بل انما یقولون ان العقل معرف لبعض الاحکام الالٰھیۃ سواد و رد الشرع ام لا ۔ (فواتح الرحموت ، ۲۵)

رائے یہ ہے کہ بعض احکام الٰھیہ کے لئے عقل معرف ہے خواہ نزولِ شریعت ہو یا نہ ہو ۔

نبی اکرم کی شانِ حاکمیت اور قرآن

اسلام نے اپنے ماننے والوں پہ واضح کر دیا ہے کہ حقیقی اور اصلی حاکمیت صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے جبکہ نائب و مظہر خدا ہونے کے اعتبار سے نیابتی و تفویضی حاکمیت صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے اور یہ مقام آپ کے علاوہ تا قیامت کسی انسان کو حاصل نہیں ہو سکتا ۔ حکم کی تعریف میں مقامِ سنت کے حوالے سے گذر چکا کہ سنت بھی سراپا وحی ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اوامر و نواہی در اصل اللہ تعالیٰ ہی کے اوامر و نواہی ہیں ۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو مقام تشریحی اور تشریعی دونوں پہ فائز فرمایا ہے ۔ قرآن کریم کے ان چند مقامات پہ اس حقیقت کو آشکار کیا گیا ہے ۔

۱ ۔ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ۔ (احزاب)

جب اللہ اور اس کا رسول مومن مرد و عورت کے کسی معاملہ کا فیصلہ کر دیں تو نہیں اس معاملہ میں کوئی اختیار باقی نہیں رہ جاتا ۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حکم کی نسبت اپنی ذات کی طرف فرمائی اور اس میں اپنے حبیب کو بھی شامل فرمایا ہے ۔ پھر جس طرح اپنے حکم کے خلاف اختیار نہیں دیا اسی طرح

اپنے رسول کے خلاف بھی اختیار سے منع کر دیا۔

۲۔ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ۔ (اعراف)

وہ رسول انہیں نیکی کا حکم اور برائی سے منع کرتے ہیں ان کے لئے پاکیزہ چیزیں حلال اور خبیث کو حرام قرار دیتے ہیں۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے حلت وحرمت کی نسبت اپنے رسول کی طرف فرما کر آپ کے تفویضی تشریعی اختیارات کو واضح کر دیا کہ صرف میری حلال وحرام کردہ اشیاء کو ماننا ہی اسلام نہیں بلکہ اس رسول کی حلال وحرام کردہ اشیاء کو بھی ماننا ضروری ہے۔ اس میں سے کسی کا انکار بھی اسلام کا انکار ہوگا۔

۳۔ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا۔ (النساء)

پس تیرے رب کی قسم وہ اس وقت تک مومن ہو ہی نہیں سکتے جب تک اپنے تمام معاملات میں آپ کو حاکم تسلیم نہ کرلیں پھر اپنے دلوں میں آپ کے فیصلے پر تنگی محسوس نہ کریں بلکہ اسے شرح صدر اور خوشی سے قبول کریں۔

یہاں آپ کے حاکم نہ ماننے پر ایمان کی نفی کر دی ہے بلکہ فرمایا آپ کے حکم کے خلاف دل میں کبھی تنگی تک نہیں آنی چاہیئے۔

اللہ تعالیٰ نے متعدد آیات میں آپ کی اطاعت، رضا اور اتباع کو اپنی اطاعت ورضا قرار دیا ہے۔

شیخ ابن تیمیہ نے انہی ارشادات کے پیش نظر کہا:

فقد اقامه الله مقام

اللہ تعالیٰ نے اپنے اوامر ونواہی اور

نفسه فی امره و نهیه و	اخبار و بیان میں حضور علیہ السلام
اخباره و بیانه فلا یجوز	کو اپنے ہی مقام پر فائز فرما دیا ہے۔
ان یفرق بین اللہ والرسول	لہٰذا ان امور میں سے کسی ایک میں
فی شئی من هذه الامور	بھی اللہ اور اس کے رسول کے درمیان
(الصارم المسلول ، ۴۱)	تفریق ہرگز جائز نہیں۔

تو قانون سازی کا حق حقیقۃً ایک ہی ذات باری تعالیٰ کو حاصل ہے مگر اسے اس کا رسول سیاسی، آئینی اور تشریحی و قانونی تقاضوں کے تحت نیابتی حیثیت سے بروئے کار لاتا ہے۔ اس اعتبار سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی پوری امتِ مسلمہ کی ہر اسلامی ریاست کے لیے مقتدرِ اعلیٰ کی حیثیت رکھتے ہیں اور تمام مسلم حکمران اللہ تعالیٰ کے نہیں بلکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے خلفاء ہوں گے۔ یہی وجہ ہے جب سیدنا ابوبکر صدیق کو "خلیفۃ اللہ" کہا گیا تو آپ نے فرمایا میں "خلیفۃ الرسول" ہوں۔

ابن خلدون نے خلیفہ کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے:

یکون یخلف النبی صلی اللہ	کہ وہ امت میں حضور علیہ السلام
تعالیٰ علیہ وسلم فی امته۔	کا نائب ہوتا ہے۔

(ابن خلدون ، ۱۵۸)

باب ۱۴

تکلیف کا معنی و تقسیم

حکم تکلیفی کی تمام اقسام پر تفصیلی گفتگو کے بعد ضروری ہے کہ ہم اب اس سے متعلقہ چند مباحث کو بیان کریں اور وہ یہ ہیں :

۱ - تکلیف کا معنی اور اس کی اقسام ۔

۲ - شروط تکلیف برائے مکلف (محکوم علیہ) ۔

۳ - شروط تکلیف برائے مکلف بہ (محکوم بہ) ۔

معنیٔ تکلیف

تکلیف ہی ایک ایسا وصف ہے جو حکم تکلیفی کو حکم وضعی سے ممتاز کرتا ہے ۔ اس لیے اس کے معنی کا جاننا ضروری ہے ۔

لغۃً یہ لفظ " کلفۃٌ " سے مشتق ہے جس کا معنی " مشقّت " ہے ۔

اصطلاحاً ۔ اس کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں ان میں سے یہ دو مشہور ہیں :

۱ - ارادۃ الشارع من المکلف فعل ما یشق علیہ ۔ — شارع کا ہر وہ مطالبہ جس میں مشقت ہو (خواہ اس میں لزوم ہو یا نہ ہو)

۲ - امام الحرمینؒ نے یوں تعریف کی ہے :-

الزام ما فیہ کلفۃ ۔ — کسی ایسے فعل کا لازم کرنا جس میں مشقّت ہو ۔

(شرح العضد علی ابن حاجب، ۲ : ۵)

جن ائمہ کے ہاں تکلیف میں الزام شرط ہے ان کے ہاں ندب اور کراہت حکم تکلیفی میں شامل نہیں ہوں گے کیونکہ ان دونوں میں الزام نہیں ۔

اور جن کے نزدیک صرف طلب ہی تکلیف کے لیے کافی ہے تو چونکہ مندوب اور مکروہ مطلوب ہوتے ہیں اس لیے وہ حکم تکلیفی میں شامل ہوں گے۔

رہا معاملہ اباحت کا تو وہ متفقہ طور پر حکم تکلیفی میں شامل نہیں کیونکہ اس میں نہ الزام ہے اور نہ ہی تکلیف، اسے حکم تکلیفی میں تغلیباً شامل رکھا گیا ہے۔

امام بدرالدین زرکشیؒ نے مذکورہ گفتگو کو یوں بیان کیا ہے:

انه یتناول الحظر والوجوب	حکم تکلیفی حرام اور واجب دونوں
قطعاً ولا یتناول الاباحة	کو قطعاً شامل ہے، اباحت کو قطعاً شامل
قطعاً الا عند الاستاذ ابی	نہیں اور ندب و کراہت کے شمول
اسحق وفی تناوله الندب	میں اختلاف ہے۔
والکراهة خلاف۔ (البحر المحیط ۲: ۱۲۳)	

تقسیم تکلیف: احناف کے ہاں اس کی دو اقسام ہیں:

۱۔ نفس وجوب (اس کو وجوب فی الذمہ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے)

۲۔ وجوب ادا

۱۔ نفس وجوب:

اشتغال ذمة المکلف بشئی۔ مکلف پر کسی ذمہ داری کا عائد کرنا۔

۲۔ وجوب ادا:

لزوم تفریغ الذمة عما تعلق بها۔ ذمہ داری کی ادائیگی کے مطالبے کا نام ہے۔

تکلیف کی یہ دوسری قسم مکلف کے لیے عقل و فہم کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ غیر عاقل شخص سے ادائیگی فعل کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔

بخلاف پہلی قسم (نفسِ وجوب) کے کہ اس کا تقاضا عقل و فہم نہیں کیونکہ اس میں

ادائیگی نہیں بلکہ صرف ذمّہ داری عائد ہوتی ہے اور ممکن ہے ذمّہ داری کے عائد ہونے کے بعد اس کی ادائیگی کوئی دوسرا شخص کر دے۔

جمہور کے ہاں اس کی کوئی تقسیم نہیں بلکہ تکلیف کی ایک ہی صورت وجوب ادا ہے۔

امام زرکشیؒ دونوں کا مؤقف اور اس کی امثلہ بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

قالوا الاول متعلق فی الخطاب والثانی متلقی من الاسباب وفرعوا علی ذالك مستغرق الوقت بالنوم یقضی الصلوٰۃ مع ارتفاع التکلیف عن النائم لوجود السبب وھو یکفی متعلق الوجوب فی الذمۃ ویجب القضاء علی المجنون اذا افاق اثناء الشھر لوجود السبب فی حقہ وعند الشافعیۃ لا وجوب الا بالخطاب لا بالاسباب وعندھم لا یجب علیھم القضاء لعدم الخطاب فی تلك الحالۃ.

(تخریج الفروع علی الاصول، ۵۵)

احناف کے ہاں وجوب ادا خطاب سے اور نفس وجوب اسباب سے حاصل ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کے وجود سبب کی وجہ سے نائم پر نماز کی قضا لازم ہے۔ کیونکہ اس طرح مہینہ رمضان کے اندر افاقہ پانے والے مجنون پر روزوں کی قضا لازم ہے۔ کیونکہ وجود سبب (وقتِ نماز و روزہ) وجوبِ ذمہ کے لیے کافی ہوتا ہے شوافع کے نزدیک اسباب کی وجہ سے نہیں بلکہ فقط وجوب سے ہی حاصل ہوتا ہے چونکہ نائم اور مجنون حالتِ نوم و جنوں میں مخاطب ہی نہیں ہوتے اس لیے ان پر قضا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

شوافع کے ہاں بچے اور مجنون کے مال میں زکوٰۃ کا لزوم اور ولی پر ادائیگی بھی احناف کے موقف کی تائید کرتا ہے۔ کیونکہ ان پر وجوب ادا لازم نہیں وجوبِ ذمہ ہے۔ لہٰذا احناف کا مؤقف ہی مختار ہے امام صدر الشریعۃ نے احناف کے اس موقف کو

ان الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا ہے ۔

ولله درّ من ابدع الفرق
بينهما وما ادق نظره وما
امتن حكمته وتحقيق ذالك
انه لما كان الوقت سببًا
لوجوب الصلوة كان معناه
انه لما حضر وقت شريف
كان لازمًا ان يوجد فيه
هيئة لخصوصية وضعت
لعبادة الله تعالى وهى
الصلوٰة فلزوم وجود تلك
الهيئة عقب السبب هو
نفس الوجوب ثم الاداء هو
ايقاع تلك الهيئة فوجوب
الاداء هو لزوم ايقاع ذالك
الهيئة مبنى على الاول.

ان لوگوں پر اللہ کا خصوصی فضل ہوا۔
جنہوں نے وجوب ادا اور وجوب
سبب کے درمیان تفریق کرتے ہوئے
دقت نظر اور صلابت رائے کا اظہار
کیا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ مثلاً وقت
کے وجوب صلوٰۃ کا سبب ہونے کا مطلب
یہ ہوتا ہے کہ جب فلاں سبب آئے گا
تو اس میں اللہ تعالیٰ کے لیے مقرر عبادت
کی ہیئت مخصوصہ کا ثبوت لازم ہو جاتا
ہے ۔ مثلاً نماز، وقت کے بعد اس
کی ہیئت کا لزوم وثبوت ہی نفس وجوب
کہلاتا ہے ۔ باقی ادا اس ہیئت مخصوصہ
کو معرض وجود میں لانا ہے پس وجوب
ادا اس ہیئت کے بجالانے کا لزوم
ہے جو نفس وجوب پر مبنی تھی ۔

(التوضیح)

اس کی مثال واضح طور پر یہ بھی ہے کہ مہر نکاح ہوتے ہی مرد پر لازم وثابت ہو جاتا ہے ۔ یہ نفس وجوب ہے لیکن ادائیگی اس وقت لازم ہوتی ہے جب عورت مطالبہ کرے گا ۔ یہ وجوب ادا ہے ۔

باب ۵

محکوم بہ (فعل) کا بیان

حق کی تعریف

حقوق کا تفصیلی بیان

محکوم بہ کا بیان

تعریف محکوم بہ

هو الفعل الذی تعلق به خطاب الشارع ۔

وہ فعل جس کے ساتھ شارع کا خطاب متعلق ہو ۔

تقسیم

محکوم بہ کی چار اقسام ہیں :

۱۔ حقوق اللہ ۲۔ حقوق العباد ۳۔ اجتماع الحقین مع غلبة الاول

۴۔ اجتماع الحقین مع غلبة الثانی ۔

تعریفِ حق : حقوق، حق کی جمع ہے ۔ لغۃً حق کے متعدد معانی ہیں :

۱۔ اللہ تعالیٰ کا اسم مبارک ہے ۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک دعا کے کلمات ہیں : اللھم انت الحق ووعدک الحق وقولک الحق ۔

۲۔ الثابت بلا شک ۔ اللہ تعالیٰ کا ارشادِ گرامی ہے :

انه لحق مثل ما انکم تنطقون

۳۔ نصیب واجب، خواہ فرد کا ہو یا جماعت کا، اللہ تعالیٰ کا ارشادِ گرامی ہے :

والذین فی اموالھم حق ان کے اموال میں سائل اور محروم کا

معلوم للسائل والمحروم — مقرّر حصّہ ہے۔

اصطلاحی تعریف : اکثر فقہاء نے اس کی الگ تعریف نہیں کی البتہ بعض اہلِ علم نے تعریف کی ہے۔

ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ لکھتے ہیں :

هو مصلحة ثابتة للفرد او المجتمع او لهما معًا يقررها الشارع الحكيم۔ — وہ مصلحت جسے شارع نے فرد، معاشرہ یا دونوں کے لیے ثابت کیا ہو۔

شیخ احمد فہمی نے یہ کلمات ذکر کیے ہیں :

ما ثبت فی الشرع لله تعالیٰ او للانسان علی الغیر — شرع نے اللہ تعالیٰ یا انسان کے لیے غیر پر جو کچھ لازم کیا ہے :

(عوارض الاهلية ، ۱۴۳)

۱- حقوق اللہ

وہ حقوق جن کا نفع تمام انسانیت کے لیے ہو اور کسی خاص فرد کی منفعت مقصود نہ ہو۔ مثلاً حرمتِ زنا۔ اس کا نفع کسی فرد کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام انساب کی حفاظت اور اولاد کو ضیاع سے محفوظ کرنا مقصود ہے۔ باقی اس قسم کو "تعظیماً" حقوق اللہ کہا جاتا ہے یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی نفع اس سے متعلق ہے۔ وہ تو ان چیزوں سے بالاتر ہے۔

شیخ محمد عبد الرحمٰن محلاوی لکھتے ہیں :

انما نسب الی الله تعالیٰ تعظیماً لانه تعالیٰ يتنزه عن ان ينتفع بشيئ۔ — اللہ تعالیٰ کی طرف ان کی نسبت تعظیماً ہے کیونکہ اس کی ذات منافع سے پاک ہے۔

ان کی تعداد آٹھ ہے :

۱۔ عبادتِ خالصہ مثلاً ایمان اور فروعات ایمان۔

۲۔ عبادت جس میں مؤونت ہو مثلاً صدقۃ الفطر۔

۳۔ موصولات جن میں معنی عبادت ہو مثلاً عشر۔

۴۔ موصولات جن میں معنی عقوبت ہو مثلاً خراج۔

۵۔ ایسے حقوق جو عبادت و عقوبت کے درمیان دائر ہیں مثلاً کفارات۔

۶۔ عقوباتِ کاملہ مثلاً حدود

۷۔ عقوباتِ قاصرہ مثلاً میراث مقتول سے قاتل کا محروم ہونا۔

۸۔ وہ حق جو قائم لذاتہٖ ہو یعنی اس کے مقابل فرض نہ ہو۔ مثلاً مالِ غنیمت سے پانچواں حصہ نکالنا۔ (تسہیل الوصول ' ۲۷۶ - ۲۷۸)

۲۔ حقوق العباد

وہ حقوق جن کا تعلق افراد کی انفرادی حیثیت سے ہوتا ہے معاشرے کی اجتماعی حیثیت سے نہیں مثلاً ملک نکاح، طلاق، ضمان دیت، بدل المغضوب۔

ان میں جس شخص کا حق سلب ہوا ہو اسے اختیار ہوتا ہے۔ خواہ وہ معاف کر دے یا بدلہ لے۔

۳۔ اجتماع الحقین مع غلبۃ الاول

اس قسم میں حق اللہ اور حق عبد دونوں جمع ہوتے ہیں مگر اللہ کے حق (اجتماعی معاشرہ) کو غلبہ ہوتا ہے۔ مثلاً حدِ قذف، حقِ الٰہی غالب ہونے کی وجہ سے خود نافذ نہیں کر سکتا بلکہ حاکم نافذ کرے۔ باقی مقذوف معاف کر سکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ احناف کی تحقیق کے مطابق نہیں کر سکتا۔

۴۔ اجتماع الحقین مع غلبۃ الثانی

اس میں دونوں حق جمع ہیں البتہ حق فرد (حق اجتماعی) پر غالب ہوتا ہے۔
مثلاً قصاص، شبہات سے ساقط ہونا حقِ الٰہی ہونے کا ثبوت فراہم کرتا ہے
جیسا کہ معاف کر دینا حقِ عبد ہے۔

شروطِ تکلیف برائے محکوم بہ

۱۔ فعل کا کسب مکلف سے حاصل نہ ہونا۔
وہ فعل انسان کے اپنے اختیار میں ہو۔ اگر اختیار میں نہیں تو اس کا اسے مکلف
نہیں بنایا جاتا ہے۔

۲۔ فعل کا مکلف کے لیے معلوم ہونا۔
وہ فعل انسان کے لیے علم میں ہو کیونکہ مجہول فعل کی تکلیف نہیں دی جا سکتی۔

۳۔ فعل صالح ہو۔
اس عمل کا صالح ہونا ضروری ہے۔ کسی معصیت کا حکم نہیں دیا جا سکتا۔

۴۔ فعل پر مکلف کا قادر ہونا
فعل کا مقدورِ مکلف ہونا ضروری ہے، جس سے انسان عاجز ہو اس کا حکم
نہیں دیا جا سکتا۔

باب ۶

محکوم علیہ (مکلف) کا بیان

عوارضِ اہلیت

عوارضِ سماویہ ۔ عوارضِ کسبیہ

محکوم علیہ کا بیان

تعریف

هو المکلف الذی تعلق خطاب الشارع بفعله — وہ ذمہ دار ذات جس کے فعل کے ساتھ شارع کا خطاب متعلق ہو۔

شرائط برائے محکوم علیہ

وہ شرائط جن کا تعلق مکلف کے ساتھ ہے وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ زندہ ہونا ۲۔ ثقلین میں سے ہونا ۳۔ بالغ ہونا ۴۔ عاقل ہونا

۵۔ فاہم ہونا ۶۔ مختار ہونا ۷۔ زمانہ فعل سے پہلے مامور بہ کا علم

۸۔ مسلمان ہونا

۱۔ زندگی: تکلیف کے لیے مکلف کا زندہ ہونا ضروری ہے۔ میّت پر کوئی شے لازم نہیں ہوتی۔ باقی میّت کے بارے میں جو جزئیات و مسائل ہیں۔ مثلاً فوت شدہ مرد کے لیے ریشمی کفن کا حرام ہونا۔ حالتِ احرام میں فوت ہونے والے شخص کو خوشبو لگانا حرام ہے وغیرہ تو ان میں خطاب میّت کو نہیں بلکہ اس کے ورثاء کو ہے۔

۲۔ ثقلین میں سے ہونا: مکلف کا جن وانس میں سے ہونا ضروری ہے۔ حیوانات اور جمادات مکلف نہیں ہیں کیونکہ کتاب وسنت کے تمام خطابات جن وانس کے لیے ہیں۔ مثلاً: وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون۔ فیومئذ لا یسئال عن ذنبه انس ولا جان۔

۳۔ **بلوغ :** بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ عقل کے ہوتے ہوئے بلوغ کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ بلوغ کو شریعت نے عقل کے لیے ہی مقرر کیا ہے۔ جب عقل کا ثبوت مکلف کے لیے ہوگیا تو واضح ہے وہ بالغ بھی ہوگا۔ لیکن دیگر علماء کی رائے یہ ہے کہ عقل کے ساتھ ساتھ بلوغ کا ذکر بھی ضروری ہے تاکہ صغیر اور مجنون کے احکام میں امتیاز کیا جا سکے۔

واضح رہے کہ بلوغ وجوب ادا کے لیے شرط ہے لیکن وجوب فی الذمہ کے لیے شرط نہیں۔

۴۔ **عقل :** مکلف کے لیے صاحب عقل ہونا ضروری ہے۔ مجنون کے لیے خطاب متوجہ نہیں ہوتا۔ سابقہ گفتگو میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ احناف مجنون پر قضا کے لزوم کا قول کرتے ہیں کہ سبب موجود تھا وقتِ نماز، شہر رمضان۔ مگر شوافع کے ہاں اس پر وجوب نہیں کیونکہ وجوب خطاب کی وجہ سے ہوتا ہے اور وہ اس کی طرف متوجہ ہی نہیں۔

۵۔ **فہم :** عقل اور فہم کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ عاقل سے ضد مجنون اور فاہم سے ضد نائم، غافل و ساہی مراد ہے۔ جس طرح مجنون بشرط افاقہ اور صبی بشرط بلوغ مامور ہوتا ہے۔ اسی طرح نائم غافل اور ساہی بھی بشرط فہم (بیداری اور انتباہ) مامور ہو گا۔ باقی یہ شرط بھی وجوب ادا کی ہے وجوب ذمہ کی نہیں۔ کیونکہ وہ تو وقت کی وجہ سے ہو چکا ہوتا ہے۔

۶۔ **اختیار :** مکلف کے لیے با اختیار ہونا ضروری ہے۔ مکرہ اور مجبور مکلف نہیں ہوتا۔

۷۔ **مسلمان ہونا :** مامور بہ امور دو طرح کے ہیں :

(۱) اصولِ شریعت مثلاً ایمان باللہ، ایمان بالرسالت۔

(ii) فروعِ شریعت مثلاً نماز، حج، روزہ۔

پہلی قسم کے امور میں کافر بھی مکلف ہے۔ البتہ دوسری قسم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ مختار رائے یہی ہے کہ کفار فروعات کے بھی مکلف ہوتے ہیں مگر ان کی ادائیگی ان سے صحیح نہیں کیونکہ ادا ایمان پہ موقوف ہے۔ تو گویا کہا جاسکتا ہے کہ مسلمان ہونا اگرچہ وجوب ذمہ کے لیے ضروری نہیں مگر وجوب ادا کے لیے ضروری ہے۔

عوارضِ اہلیۃ

سابقہ گفتگو میں مکلف کے لیے شرائط کا بیان تھا۔ اب ان عوارض کا تذکرہ کرتے ہیں جن کی وجہ سے مکلف سے حکم مرفوع ہو جاتا ہے۔

ان عوارضات کی دو اقسام ہیں:

۱۔ عوارضِ سماویہ: ایسے عوارض جن میں انسان کے کسب و اختیار کا دخل نہ ہو۔

۲۔ عوارضِ کسبیہ: ایسے عوارض جن کے کسب میں مکلف کا دخل ہو۔

درج ذیل اشیاء عوارضِ سماویہ میں سے ہیں:

۱۔ جنون: عقل میں اس طرح اختلال آجائے کہ اس کی وجہ سے اقوال و افعال میں اعتدال نہ رہے۔ یہ عارضہ وجوبِ ادا کے منافی ہے لیکن وجوب فی الذمہ سے مانع نہیں۔ باقی یہ مالک و وارث ہوگا۔

۲۔ عتہ: عقل میں ایسا اختلال کہ جس کی وجہ سے کلام میں اختلال پیدا ہو جائے کبھی وہ عاقل کی طرح اور کبھی مجنون کی طرح۔ اس سے اہلیت بالکل ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اہلیتِ قاصرہ باقی رہتی ہے مثلاً طفلِ ممیز (باشعور بچہ) اس کی عبادات تمام درست ہوں گی۔

مجنوں اور معتوہ میں فرق

۱۔ معتوہ میں عقل ہوتی ہے مگر کمزور اور مجنوں میں عقل بالکل نہیں ہوتی۔
۲۔ معتوہ کبھی ممیز ہوتا ہے اور کبھی نہیں اور مجنوں ہمیشہ ممیز نہیں ہوتا۔

۳۔ **نسیان** : عقل میں اختلال کے بغیر عارض ہونے والی غفلت عن الحفظ کو کہتے ہیں۔ یہ عارضہ حقوق اللہ میں رفعِ حکم میں موثر ہے مگر حقوق عباد میں نہیں۔

۴۔ **نوم** : وہ طبعی تقاضا جو انسان کو عارض ہوتے ہی اس کی حرکاتِ ارادیہ سے عاجز کر دے۔ اس عارضہ کی حالت میں اگرچہ انسان مکلف نہیں ہوتا مگر بعد از نوم ہوتا ہے۔

۵۔ **اغماء** : ایسا عارضہ جس کی وجہ سے قوٰی مدرکہ معطل ہو جائیں۔

اغماء اور نوم میں متعدد فرق ہیں ان میں سے دو یہ ہیں :
۱۔ نوم فطری تقاضا ہے اور اغماء غیر فطری۔
۲۔ نوم کا انتباہ کے ساتھ ازالہ ممکن ہوتا ہے مگر اغماء کا ازالہ اس سے ممکن نہیں۔

۶۔ **حیض ونفاس** : حیض سے مراد وہ خون ہے جو کسی بھی عورت کے رحم سے خارج ہو بشرطیکہ وہ کسی بیماری کی وجہ سے نہ ہو اور نہ ہی وہ خاتون بچی ہو۔ نفاس وہ خون جو بچے کی ولادت کے بعد خارج ہوتا ہے۔

۷۔ **مرض** : ہر وہ بیماری جس سے بدن اعتدال پہ نہ رہے۔

۸۔ **موت** : ایسا عجز جس میں قدرت کا احتمال ہی نہ ہو۔

درج ذیل اشیاء عوارض کسبیہ ہیں :

۱- **جہل :** انسان اکتساب علم کے ذریعے اسے دور کر سکتا ہے۔ جاہل ہونا خطابِ شرعی کے مخاطب ہونے سے مانع نہیں۔ اس لیے دارالاسلام میں کسی مسلمان کی احکام سے جہالت قابلِ سماعت عذر نہیں بشرطیکہ اسے تعلیم کا موقعہ میسر ہو۔

۲- **سُکر :** وہ حالت جو انسان کو کسی نشہ آور چیز کی وجہ سے عارض ہو اور اس کی وجہ سے عقل تو زائل نہ ہو مگر عمل سے معطل ہو جائے۔ اب اگر سکر سببِ مباح کی وجہ سے ہو مثلاً جہالۃً پیا مجبوراً یا بطور دوا تو ایسی صورت میں وہ شخص بالاتفاق خطابِ شرعی کا مخاطب نہیں کیونکہ خطاب کے لیے عقل وفہم اور تمیز کا ہونا ضروری ہے۔

اگر سکر کسی سببِ محرم کی وجہ سے ہو تو اس کے مکلف ہونے میں اختلاف ہے۔ احناف کی رائے یہ ہے کہ یہ خطابِ شرعی کا مخاطب ہے لہٰذا اس کے تصرفات کا اعتبار ہوگا اور دیگر علماء اس کے مکلف ہونے کے قائل نہیں۔

۳- **ہزل :** (ضد الجد) بغیرِ مناسبت کے لفظ کو غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کرنا۔ مثلاً تزوج کا لفظ بول کر حِل متعہ مراد نہیں لیتا بلکہ محض لفظ ہی مقصود ہے تو ایسے شخص کو ھازل کہا جاتا ہے۔ ہزل منافی خطاب نہیں، تصرفاتِ ہازل دو طرح کے ہیں۔

۱- ایسے تصرفات جن میں رجوع نہیں ہو سکتا مثلاً طلاق، عتاق، رجعت، نذر اور عقدِ نکاح۔ یہ ہزل کے باوجود درست ہوں گے۔

۲- ایسے تصرفات جن میں رجوع ہو سکتا ہے اس میں اختلاف ہے

۴۔ سفہ : مال میں عقل و شرع کے منافی اسراف و تبذیر کے ساتھ تصرف کرنا۔
جس میں یہ صفت ہو اسے سفیہ کہا جاتا ہے۔ یہ حالت اہلیت خطاب سے مانع نہیں البتہ وہ شخص جو اسی حالت میں بالغ ہوا ہو بالاتفاق اس کے سپرد مال نہیں کیا جائے گا۔ باقی تصرفات میں وہ مجبور ہو گا یا نہیں۔ دیگر فقہاء اسے مجبور قرار دینے کی اجازت دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اس سے یہ کہتے ہوئے اختلاف کرتے ہیں کہ مصلحت نفس مصلحت مالی پر بہر صورت مقدم ہے۔

۵۔ سفر : گھر سے کم از کم چھپن میل کی مسافت کے لیے نیت سفر سے نکلنا یہ عارضہ اہلیت کے ہرگز منافی نہیں البتہ اس حالت میں تارک احکام پر مؤاخذہ نہیں ہوگا مثلاً مسافر پر روزہ اپنی دنوں لازم نہیں۔

۶۔ خطا : کسی شے کا ارادہ کے خلاف واقع ہو جانا۔ اگر حقوق اللہ میں خطا ہوئی تو اس میں مؤاخذہ نہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے جب کسی حاکم نے بڑے غور و فکر کے بعد فیصلہ کیا اور وہ درست تھا تو اس کے لئے دوہرا اجر اور اس سے غور و فکر کے باوجود خطا ہو گئی تو اس کے لیے ایک اجر ہے اگر خطا حقوق العباد میں ہوئی تو اس میں تخفیف ہو گی مثلاً کسی نے دوسرے کو خطاءً قتل کر دیا تو قاتل کے خاندان یا بیت المال سے مقتول کی دیت ادا کی جائے گی۔

۷۔ اکراہ : انسان کو کسی ایسے امر پر مجبور کرنا جو اسے طبعاً یا شرعاً ناپسند ہو۔ اس کی دو اقسام ہیں :

۱۔ اکراہ کامل ۲۔ اکراہ ناقص

اکراہ کامل : وہ اکراہ جس میں انسان کی رضا اور اختیار دونوں ختم کر دیئے جائیں۔ مثلاً اگر تو یہ کام نہیں کرے گا تو تجھے قتل یا تیرا کوئی عضو قطع کر دیا جائیگا۔

اکراہ ناقص : وہ اکراہ جس میں انسان کی رضا تو معدوم ہو مگر اختیار و قدرت باقی ہو۔ مثلاً اگر تو یہ کام نہیں کرتا تو تیری پٹائی ہو گی۔